

أهدى هذا الكتاب الشريف مه طوف حفرة اسمعيل
محافظة المكتبة العمومية بالاسكندرية الى المكتبة
الجينية العامة
بجاءه له بجزء
أه مع الدار

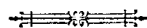
﴿ الجزء الاول ﴾



من حاشية خاتمة المحققين الادباء * و خلاصة المدققين الالباء والبلغاء * الذي عقم بعد
نتاجه الزمن * وبجل بوجود مثله ومن * الممتاز في فنون الكلام بطول الباع الجلي
الشيخ اسماعيل الكلبوي المتوفى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدواني الصديقي
نعمدها الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان



ولا لجل اتمام الفوائد قدحلى هامشه بالخاصيتين المفيدتين للولى المرجاني والخطالى



مكتبة

المركز الثقافي العربي -

مادة الكتاب

رقم الكتاب

عدد الصفحات ٩٦ + ٢٠١
الرقم العام ٢٧٧

قلية

بقول المتوسل الى الله احمد رفعت بن عثمان حامى القره حصارى جعلت شرح الجلال
فوق الصحيفة وحاشية الكلبوي تحتها مفعول لا بينهما بجدول وكذلك جعلت حاشية
المرجاني فوق الهامش وحاشية الخطالى تحت مفعولا بينهما بجدول

معارف نظارت جليله سنك (٣٨٦) نومرو و (١٩) جاذى الاولى سنة ٣١٧
و (١٣) ايلول سنة ٣١٥ تاريخلى رخصتنامه سنى حازدر



درسمادات



١٣١٦

﴿ قال في كشف الظنون ﴾

﴿ العقائد العزدية ﴾

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الابيجي المتوفى سنة (٧٥٦) ست وخمسين وسبعمئة اوله الحمد لله على نواله وهي مختصر مفيد ولما تم فضى نحوه بعد اتي عشر يوما فيكون آخر تأليفه كذا في بعض النسخ واعتنى عليه الفضلاء فشرحه جلال الدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة (٩٠٨) ثمان وتسعمائة قال ان العقائد العزدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا وات عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتا مسألة الا وقد صرحت بها او اومات اليها الخ وفرغ منه في ربيع الاول سنة (٩٠٥) خمس وتسعمائة ببلدة جيرون وهو آخر تأليف الخلال كاقيل وعليه حاشية للمولى يوسف بن محمد خان القره باغي المحدث شامى المتوفى في نيف وثلاثين والف كتبها في حدود سنة (١٠٠٠) الف اوله كيف لا احد وكيف احمد الخ ثم انه لما رأى تعليقه الخايعالى وطالع وجده متوجها فيها الى ما كتبه فاستأنف العمل وعاق على حاشيته بالقول وفي اثنائه اشار على تعليقه الخايعالى يقال واجاب عما ورد وسماها تمة الحواشي في ازالة الغواشي اوله لك الحمد يا منعم كل الامور وفرغ في شوال سنة (١٠٣٣) ثلاث وثلاثين والف بخارى وعليه حاشية الحسين الخايعالى الحسيني المتوفى سنة (١٠١٤) اربع عشرة والف اوله الحمد لله الذى هدانا المنهج الرشيد الخ وعليه حاشية للمولى احمد بن محمد حفيد التفتازاني المتوفى سنة (٩٠٦) ست وتسعمائة وفيه كلمات منقولة من كلام مير صدر الشيرازي والمولى حكيم شاه محمد بن مبارك القزويني المتوفى في حدود سنة (٩٠٢) اثنين وتسعمائة ونصف المولى عصام الدين ابراهيم بن محمد الاسفرائي شرحا مبسوطا المتوفى سنة (٩٤٣) ثلاث واربعين وتسعمائة وكتب على اوله ابو بكر بن محمد والد جلال الدين السيوطي شرحا وتوفى سنة (٨٥٥) خمس وخمسين وثمانمائة وشرح العلامة على بن محمد السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة (٨١٦) ست عشرة وثمانمائة وعليه حاشية لعلاء الدين على الطوسي المتوفى سنة (٨٨٧) سبع وثمانين وثمانمائة ومحمد بن فراموز المعروف بملا خسرو المتوفى سنة (٨٨٥) خمس وثمانين وثمانمائة واحمد بن موسى المعروف بالخياي المتوفى سنة (٨٦٢) اثنين وستين وثمانمائة وهذه غير حاشية شرح العقائد والمولى مصلح الدين مصطفى القسطلاني المتوفى سنة (٩٠١) احدى وتسعمائة وشرحه محيي الدين محمد بن سليمان الكاينجي المتوفى سنة (٨٧٩) تسع وسبعين وثمانمائة ولبعض اهل الهند شرح ممزوج اوله سبج حاك يا نور الخ الفه باسم السلطان محمود شاه ومن شروحه القواعد الشمسية في شرح العقائد العزدية لافخار الدين محمد الداغاني الفه للصاحب الاعظم شمس الدين محمد الداغاني وهو شرح ممزوج كاجلال اوله الحمد لله الذى احكم مبانى احكام الخ انتهى

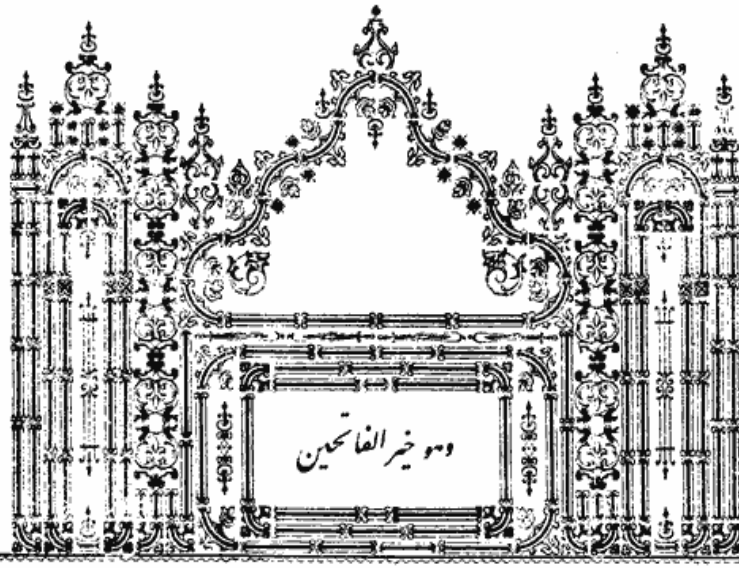
(الجزء الاول من فهرست حاشية الفاضل اسماعيل الكتنبوى على الجلال)

| | | | |
|----|---|-----|-------------------------------------|
| ٥ | معنى التأكيد | ٧٨ | بيان تفضيل الزمان عند المتكلمين |
| ٩ | النسبة بين النبي والرسول | ٨١ | بيان جواز التسلسل في الامور |
| ١٠ | معنى الوحي | | الاعتبارية وعدم جوازه |
| ١٥ | المضارع المشتق من الفعل التدريجي | ٨٢ | معنى غير المتناهي والجواب بالوجه |
| ١٧ | ما يتعلق بعبارة المفسرين | | الثالث عن استدلالهم |
| ٢٣ | التصرف في كلمة لا يبعد | ٨٣ | عدم صدور الحادث من القديم |
| ٢٧ | بيان ان الصحابي اى من يصح اطلاقه | ٨٦ | جواز قيام العرض بالعرض عند |
| ٣٠ | للحكم ثلاثة معان | | الحكماء |
| ٣١ | تعريف المفرد | ٩٠ | ما يتعلق بالحركة بمعنى القطع وعلة |
| ٣١ | التصرف في كلمة من غير | | عدم وجوده في الخارج |
| ٣٦ | بيان لفظ الاشاعة | ٩١ | عدم العلة علة لعدم |
| ٣٩ | الاحتمال الغير الناشئ عن دليل | ٩٣ | المصنف والشارح والمحشى يدعون |
| ٤٠ | المعارضة تعارض | | اولية ما ذكره مما عداه |
| ٤٢ | معنى رؤية البصر | ١٠٤ | الجواب بالوجه الرابع عن استدلالهم |
| ٤٩ | معنى قولهم العالم حادث | ١٠٧ | الوجود اعم من الوجود على |
| ٥٢ | تعريف العلة التامة البسيطة وتعريف | | سبيل اجتماع الاجزاء او على |
| | العلة التامة المركبة وتعريف العلة مطلقا | | سبيل تعاقب الاجزاء كون الحركة |
| ٥٥ | بيان البعدية الزمانية والقبلية | | بمعنى القطع غير موجودة |
| | الزمانية وبيان التأخر الزمانى | ١٠٨ | لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئى |
| | والتقدم الزمانى عند الحكماء | | ومنافى اللازم منافى للمزوم |
| ٥٨ | بحث قدم العالم | ١١٠ | برهان تضائف |
| ٦٤ | الممانعة الاصطلاحية واللغوية | ١١٣ | تفصيل اقسام التسلسل واما |
| ٦٧ | الزمان عند المتكلمين الجواب بالوجه | | التسلسل بالمعنى الاول فله ستة اقسام |
| | الاول عن استدلالهم وبحث | ١١٥ | السابقة والمسبوبة لانعرضان |
| | الامكان الازلى واللايزالى وازلية | | لمعروضيهما في الخارج بل في الذهن |
| | الامكان لا يستلزم امكان الازلية | ١١٨ | حاصل بيان برهان التطبيق وبيان |
| ٦٩ | الجواب بالوجه الثاني عن استدلالهم | | كيفية برهان التطبيق |
| ٧١ | الجواب الحق عن استدلالهم | ١٢٢ | ايرادات قوية على برهان التطبيق |
| ٧٤ | منشأ الخلاف بين المتكلمين والحكماء | | مع اجوبتها |
| | في قدم العالم وحدونه | ١٢٩ | السؤال بانه اذا تعارض الدليلان |
| ٧٧ | معنى تعاليه وتنزهه | | تساقتا فمن اين الجزم بطلان |
| | | | الجواب عنه |

| | | | |
|-----|-----------------------------------|-----|--------------------------------------|
| ١٠٧ | الرضا بالقضاء واجب | ١٦٦ | الله تعالى مرثى للمؤمنين يوم القيامة |
| ١٠٩ | الامر قسمان امر تكويني وامر | | وبيان الرؤية في الدنيا |
| | تشريني وتكليفني | ١٦٨ | المراد بالرؤية بلا كيف |
| ١١٠ | الله متكلم لاجماع الانبياء عليهم | ١٨٠ | رؤية الجبل لله تعالى |
| | السلام الله تعالى حي | ١٨١ | ماشاء الله كان ولم يمشأ الخ |
| ١١٣ | الله تعالى بصير وبيان ان السمع | ١٨٣ | ولا حاكم عليه تعالى |
| | والبصر مغايران للعلم اذلى وحادث | ١٩٢ | ان ارباب الكشف ذهبوا الى |
| ١١٨ | بيان صفات سلبية | | ماذهب اليه الفلاسفة من قدم العالم |
| ١٢٢ | بيان ان كلمة قد اشارة الى الضعف | ٢٠٩ | ان للحسن والقبح ثلاثة معان |
| | وبيان حقيقة التوحيد في قوله | ٢٢٦ | الاختلاف في ان ابليس هل كان |
| | لا اله الا الله | | من الملائكة ام لا وبيان قصة هاروت |
| | | | وماروت |
| ١٢٣ | بيان برهان القانع وتفصيله | ٢٢٨ | القرآن كلام كله كلام الله تعالى |
| ١١٤ | بيان تقرير اثبات التوحيد | | وهو غير مخلوق |
| ١٢٧ | تحقيق مراد المسلمة في قوله | ٢٣١ | بيان معنى مذهب المعتزلة في كلامه |
| | تعالى لو كان فيهما آلهة الخ | | تعالى |
| ١٣٩ | قال المصنف ولاظهار له ولايجل | ٢٣٢ | بيان مذهب الكرامية في كلامه تعالى |
| | في غيره | | ومذهب الاشاعرة |
| ١٤٠ | بيان معنى المكان على المذاهب | ٢٦٣ | بيان ايمان ابن سينا خلق الجنة والنار |
| | الثلاثة | ٢٦٨ | ويخلد اهل النار فيها |
| ١٤٣ | قال المصنف ولايقوم بذاته حادث | ٢٧١ | المقام المحمود |
| ١٦٢ | الله تعالى ليس بجوهر ولاعرض | ٢٧٣ | عذاب القبر |
| | ولايجسم ولايمتجيز | ٢٧٥ | عذاب القبر عند السؤال موقوف |
| ١٦٤ | هل يجوز الخلف في الوعيد في حقه | | على الاحياء وبعد السؤال لالانه |
| | تعالى ام لا الصدق والكذب صفة | | على الروح فقط |
| | المتكلم لاصفة الكلام وصدق المتكلم | ٢٨٥ | الايمان في اللغة |
| | والكلام متلازمان كالكذابين | ٢٨٧ | الفرق بين المعرفة والتصديق |

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله يا من) لما ذكر الله سبحانه في ضمن البسملة باسماء جسام وصفات عظام دالة على جلالات الهم اصولها وفروعها عاجلها وآجلها وظاهرها وباطنها تتميز بها عنده من سائر الذوات فتوجه اليه بالخطاب واقبل على سبيل الالتفات استقلالاً من الغيبة الى المشاهدة وترقياً من البرهان الى المكاشفة وناداه بما ينادى به البعيد وهو اقرب اليه من جبل الوريد تعظيماً له تنزيراً بعده قدراً ورفعة بمنزلة البعد مكاناً وجهة وتنزيهاً وتقديساً له من قرب نفسه المكذرة بالكدورات الامكانية المتعممة في الغواني الجوازية الظلمانية وصدر الكلام بالموصلة دون ان يقول الموفق للتحقيق والعاصم عن التقليد تحاشياً عن اطلاق ما لا اذن فيه عليه تعالى ولا منع من اطلاق الموصولات عليه من جهة العقل والشرع ناطق به قال الله تعالى لا يعلم من خلق وورد في الدعاء المسأور يا من احسانه فوق كل احسان (قوله وفقنا) (محركا)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يا من وفقنا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على ما هدانا الى سبيل الصواب * وارشدنا الى الحق بالسنة والكتاب * والصلاة والسلام على نبينا محمد الهادي لاولى الالباب * وعلى آله وصحبه خير الال وخير الاصحاب * وبعد * فان علم الكلام اشرف العلوم وارقاها * وافضل المعارف واسناها * وقد صنف فيه الاعلام من الافاضل * من الاواخر والاوائل * واني كنت صرفت جل همي في عفوان الشباب * في الفنون العقلية والنقلية لحسن المآب * وحررت ما يتعلق بفني المنطق والآداب * وانتهى العمر الى اواسط الشيب بلا رتياب * فكرهت ان تكون الآلات المهينة مجردة عن الاثر * بحيث تكون خلافاً بلائمر * ودار في خلدي انا كتب بعض ما يتعلق بعلم الكلام * حسب ما ساعده الطاقة في تحقيق المرام * فلما اتفق لي الشروع في تعليم شرح العقائد المضمدية * للمولى المحقق جلال الدين الدواني البار في المباحث العقلية والكلامية * قصدت ان اجمع ما يتعلق به من كلام الاكابر * وما نسخ في اثنائه للفكر الفاتر * تذكرة للاجباب * وتكملة لافكار الطلاب * والمرجو من الاخوان الامجاد * ان ينظروا اليه بعين الوداد وعين الرضا عن كل عيب كلبية * ولكن عين السخط تبدى المساويا

متوكلاً على هادي السبيل * وهو نعم المولى ونعم الوكيل (قوله يا من وفقنا) لما ذكره تعالى في البسملة موصوفاً بالرحمة الباقية في الدارين وجد من نفسه

لا يعلم من خلق وورد في الدعاء المسأور يا من احسانه فوق كل احسان (قوله وفقنا) (محركا)

لتحقيق العقائد الاسلامية) التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب وبخص صرفا بالخير فيقباله الخذلان والتحقيق من حقيقته اذا كنت فيه على يقين او انبته يعنى للوصول الى حقائق المعتقدات الثابتة في نفسها على ما هي عليها في حد ذاتها والتقليد اتباع الغير واقتفاؤه في القول او الفعل من غير دليل وانما دليل المقلد المرجح للعمل على التوكيد قوله من يسأله غير انهم منعوا العاصي عن العمل الا بقول امامه وصاحب مذهبه تحمزا عن الخلط وتحذرا عن الخلط ❦ ❦ ❦ وانما يجوز في العمليات لضرورة العجز عن الدليل فليس

لتحقيق العقائد الاسلامية * وعصمنا عن التقليد

محركا قويا موجبا الاقبال عليه فالتفت ونادى في مقام الحمد وقال يا من وفقنا لتحقيق الحق والتوفيق والعصمة المذكورين من اعظم الاوصاف الجليلة الاختيارية فذكرهما حمدا باعتبار انهما وصف بالجليل ومحمود عليه باعتبار كونهما جيلبا اختياريا والتداء الدال على المشاهدة يفيد ان عبادته التي هي الحمد والتصلة او الشروع في التأليف من العلم الجليل كانت بطريق الاحسان المشار اليه في الحديث النبوي القائل بان الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك الحديث سواء كان كلمة بالعبداق بها للدلالة على كمال البعد بين مرتبة الألوهية والعبودية او كانت مشتركة بين البعيد والقريب والمراد ههنا القريب بقرينة قوله تعالى ❦ ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ❦ والتوفيق جعل الاسباب موافقة للمسبب والمسبب ههنا هو تحقيق العقائد ففيه تجريد او توكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلميح الى سبب التأليف كذا قيل وفيه ان التوفيق عبارة عن هذا الجمل الخاص والتقيد بالاسباب والمسبب خارج عنه خروج البصر عن مفهوم المعنى ولا معنى للتجريد عن المدلول الاتزامي وايضا المسبب المذكور عام لادلالته على خصوصية التحقيق باحدى الدلالات الثلاث والتأكيد اعادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول لا اضمحلال العام المستفاد في الخاص كيف ولو احتيج في امثاله الى شيء من التجريد والتوكيد لاحتيج اليه في كل فعل موضوع للنسبة الى الفاعل لاسيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض النسيية كقام وقد زيد ولم يقل به احد (قوله لتحقيق العقائد) جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة فتحقيق العقائد بمعنى اثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية (قوله وعصمنا عن التقليد) هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال والايان بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان معتبرا شرطا عند البعض لكن التحليص عنه والايصال الى مرتبة الاستدلال انعام عظيم من الله تعالى وضمير المتكلم في عصمنا عبارة عن جماعة المستدلين من المكلفين

بتقليد اتباع النبي صلى الله عليه وسلم لظهور صدقه من معجزاته الباهرة ولا اقتفاء غيره فيما قرره من دليل ظاهر وقد يطلق المقلد على من ليس له قوة الاستنباط باستخراج الفرع من الاصل فيكون التقليد مقابل الاجتهاد واعم من المعنى الاول لشموله كثيرا مما لا يشمل بالمعنى الاول وانما أثر التوفيق لتحقيق الذي هو العصمة عن التقليد من نعم المستعان دون غيره اظهارا لجلالة قدره واصالة امره اذ هو العمدة في الاعتقاد والموجب لصلاح المبدأ والمعاد واسعارا بان التقليد في العقائد غير سابع بل لابد فيها من تحقيق قاطع كيف فان النقول في ذات الله تعالى وصفاته وافعاله

والتكلم في قدره وقضائه بلا علم فطري او برهان عقلي او قضي يفيد اليقين بل بمجرد الظن والتخمين اما اخذا بما يهويه او تقليدا لغيره حرام مذموم ربما يؤدي الى الضلال ويوجب التحسر في ناني الحال قال الله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير فاني عطفه ليضل عن سبيل الله وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مرید كتب عليه انه من تولاه فانه يضل بهديه الى عذاب السعير

(قوله في الاصول والفروع الكلامية) اصول الكلام امهات مسائله التي تفيد التصديق بوجوده سبحانه وتعالى وسائر صفاته واسماؤه العلى على ماورد به الكتاب والسنة في الاقتصار على ماورد به الشرع وما لازمه حدوده في اثبات ما ثبتته ونفي ما نفيه والسكوت عما عداه وهذا هو الفقه الاكبر واصول الدين وفروعه ما حقتها التي اخترعها اراء المستأخرين واخترعها اوهام المتكلمين من ان وجوده زائد على ذاته او عينه وان صفاته كيت وكيت من الكيفية والكمية سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله صل على سيدنا) جعل المقصود بالتداء طلب التعطف والرأفة على سيد الانبياء اعتناء بشانه واهتماما في اداء حقه وانه يعم الرحمة على كافة الامة وبشمل الدعاء بحجة البرية فان حقيقة الصلوة المطلوبة منه لهي اعلاء ذكره ﴿ ٦ ﴾ وابعاء شريعته وتضعيف اجره

في الاصول والفروع الكلامية * صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان * المشيد بلوامع السيف والسنان * وعلى آله واصحابه الاعيان *

الذين توجه اليهم الخطاب بالايان والفروع وعصمتهم عن التقليد لا ينافي عدم العصمة قبل التكليف وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جزما كان او ظنا وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد (قوله في الاصول والفروع) يحتمل ان يكون المراد بالاصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف على البعض الآخر كالكلام والارسال المتوقفين على اثبات الواجب ويحتمل ان يكون الاصول هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع ما عداها مما ذكر في علم الكلام ويحتمل ان يكون الاصول ما هو من مسائل الكلام خاصة والفروع ما هو مشترك بين الفقه والكلام كبث الامامة وما قيل ان الاصول عبارة عن الادلة والفروع عن المسائل فيأباه سياق كلامه بعد فصل الخطاب (قوله صل) جواب النداء ولا ينفى النداء ههنا ليس على طريق الحقيقة بل للاستغانة والاستعانة بالظاهر في جوابه ان يقال اهدنا الى سبيل الرشاد خصوصا في هذا التصنيف او غيره لكنه ادرج هذه الاستغانة في التصلة لان توفيق علماء امته في امثال هذا التصنيف من جملة الرحمة على النبي عليه السلام وفيه ايتاء الى ان الرحمة على النبي عليه السلام راجعة الى امته والى ان الدعاء له شامل للبرية ولذا جعل التصلة مقصودا اصليا من النداء وخرق عادة المصنفين من ذكر التسمية على سبيل التسمية فقيه غاية فيحجاز بديع (قوله وعلى آله واصحابه) الظاهر ان الآل ههنا بمعنى كل مؤمن تقى ايعم الدعاء

وقبول شفاعته (قوله بقواطع الحجة الخ) هذا وما ينشأ من الفقرة على نهج حصول الصورة والاولى بالظلال الى الخواص فانهم يرون الحق فيتمونه ويحملونه اماما لنفسهم يهديهم الى الصالح وزماما يثيبهم عن الاقبح على ما ينشأ عنه قوله عز وجل وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون والثانية بالنظر الى حال العموم فانهم لا يهتمون بنظرهم الى الحق ولا يفرقون بينه وبين الباطل ولا يفهمون الادلة بل انما يرتدعون عن المنكر خوفا من المؤاخذة وحذر العقاب والى هذا

المعنى يلتفت قوله تعالى لانتم اشد رهبة في صدورهم من الله ذلك بانهم قوم لا يفقهون فقيه (بالرحمة) اشارة الى ان فيما جاء به النبي عليه السلام كفاية للفريقين في صلاح امرهم وانتظام حالهم (قوله والبرهان) اما عطف على القواطع او يكون الصفة بالنسبة اليه موضحة لأمقيدة فان البرهان لا يفيد الا القطع واطلاقه على ما لا يفسده انما هو على المسامحة والتشبيه (قوله وعلى آله واصحابه) اعاد الجارة مع اغناء العطف عنها اشارة الى سقوط الدعوى الباطلة التي تدعيها الشيعة الاسماعيلية من عدم جواز الفصل بين النبي واله بعلى في الصحاح الالرجل اهله وعياله واتباعه وفي القاموس اهله واتباعه واولياءه والشارح في حواشي شرحه للهياكل عم الآل ممن هو بحسب النسب والنسبة وجعل الاول من يحرم عليه الصدقة الواجبة الصورية في الشريعة المحمدية

وهم بنوهاشم عند أبي حنيفة ومالك كالمولوية والعباسية رحمهم الله وبنو المطلب أيضاً عند الشافعي وأحمد
 رحمهم الله وجعل أنثنى من يحرم عليه الصدقة المغنوية بمعنى تقليد الغير وهم بحسب الكمال الصورى
 العلماء المجتهدون وبحسب الكمال الحقيقى الأتباء السابقون والأولياء الكاملون والفقهاء الراسيخون والحكماء
 المارقون والأصحاب جمع صاحب عند سيديوه وصحاحه الزمخشري والرضى وغيرهم من المحققين
 وخاتمهم في ذلك أبو نصر الجوهري وأتباعه وأما الصحابة فهي جمع أواسم الجمع وفي النهاية لم يجمع فاعل على
 مسألة غيرها والصحابي بالنسبة إليها والقول بأن الأصحاب جمع الصحابي وهم (قوله المبشرين بالدخول والخلود
 في غرف الجنان) هذا الحكم إما على حقيقته على أن يكون المراد من الأعيان خيار الصحابة وكبارهم بنى العشرة
 وتمام أهل بدر وبسطة الرضوان ومن يحدو حدوهم في ورود التبشير وإما على التعجوز فيكون الأعيان صفة كاشفة
 أي الذين ثبت البشارة الواردة ﴿ ٧ ﴾ بالخلود في أعلى الجنان فيما بينهم كما في قوله تعالى فريقا كذبتهم وفريقا

قوله المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان * وبعد فيقول الفقير إلى عفو ربه
 الغنى * محمد بن أسعد الصديق الدواني * ملكه الله نواصي الأمانى * أن العقائد العضدية
 لم تدع قاعدة من أصول العقائد الدينية

بالرحمة لكل وقوله الأعيان بمعنى الإشراف صفة الأصحاب وكذا المبشرين
 لا صفة مجموع الآل والأصحاب أثلاً يخصص الدعاء بالإشراف المبشرين
 من الآل كالمشيرة المبشرة وشهداء بدر (قوله فيقول الفقير إلى عفو ربه الغنى)
 لا يخفى أن الظاهر إلى رحمة ربه الغنى أو العفو من جهة الرحمة فكانت أشمل وإيضاً
 ملائم الطابق بين الغنى والفقر هو الرحمة لكنه عدل عنها إلى العفو لاستعظام
 ذنوبه المحتاجة إلى العفو وللإشارة إلى أن عفو الذنوب يستوجب بواقي الرحمة
 ولو بواسطة الشفاعة (قوله الصديق) أي منسوب إلى أبي بكر الصديق رضي الله
 تعالى عنه (قوله ملكه الله تعالى نواصي الأمانى) الأمانى جمع أمانة بمعنى المطلوب
 ولام الاستغراق يحملها شاملة للمطالب الدنيوية والأخروية والناسية سمر
 فوق الجبهة ويملك نواصي الأمانى كناية عن تمالك أهدى الأمانى كالأسارى
 وأخيل المقبوضتين في الأكثر بأخذ نواصيها ومن فسر النواصي بالإشراف فقد
 خصص المملوك وغفل عن أن نواصي الأمانى ليست بأمانى فضلاً عن كونها أشرافها
 كما أن نواصي أخيل ليست بخيل (قوله أن العقائد العضدية) أي المسائل الاعتقادية
 التي ألها قاضي عضد صاحب الموانف لم تدع قاعدة من أصول العقائد الدينية بعد المصادفة

إلى آخره) أثر العفو على الرحمة الشاملة ولغيره استقصاؤه لنفسه وإقراراً عنها بالتفريط هضماً لها فإن العفو
 يترك العقاب عن المستحق كيف ما كان الترك ثم في كلامه تلميح إلى قوله تعالى والله الغنى وأتم الفقراء (قوله
 الصديق) أحق نسبة نفسه إلى أبي بكر الصديق ليشهره أنه منسوب إلى ملازمة الصديق ترغياً للطالب
 في الرجوع إلى مصنفاته وحشاً للمشتغل بمؤلفاته ليعتني بها ويهتم بظهور صدق مقالته وعلو مقامه في تحقيق ما يتعلق به
 الاعتقاد ويحصل للمقتني أثره نيل سبيل الرشاد (قوله ملكه الله تعالى نواصي الخ) جمع ناصية والمعنى الفوز
 بمطالب الدارين والظفر بجميعها على طريقته التمثيل بحال غلبة الأسارى المتوحشين والأعداء المتمردين
 وأخيل الجراح المقبوض بنواصيهم المسخر بجوانبهم (قوله لم تدع قاعدة من أصول العقائد) القواعد
 على منهاها اللغوى وهو الأساس والأصل وإنما آثرها عليه تفنننا في العبارة وروما لتوافق الفقرة ورعاية
 للسجع ومقابلة

المسئلة والاستثناء في قوله الا وانت عليها مفرع والواو لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف عند الزمخشرى وواو الحال عند بعضهم والمعنى انها لم تدع اصلا من الاصول التي يتبنى عليها العقائد مقرونة بصفة من الاوصاف الا بصفة الاتيان عليها على الاول او لم تدع متبأساً بحال من الاحوال الا بحال الاتيان عليها على الثاني يعنى به تطارد الأدلة عليها وتطابقها واقتضائها لصحتها وكونها على ما هي عليه في الواقع ولا يصح حل القساعة على المعنى الاصطلاحي لما ان مسائل الفن ليست قواعد لعدم كونها كلية كما صرح به الشارح في بعض تعليقاته وحلها على المسئلة المتقدمة على نهج ماسبق في قوله في الاصول والفروع الكلامية او الضرورية في الدين على نحو ماسأى يوجب الاعادة في الفقرة الثانية والاصل الحل على الافادة (قوله من امهاتها) اى مسائلها التي هي المقاصد بالذات في الفن ومهماتها المقصودة بالعرض الا وقد صرحت كقولها هو عالم بجميع المعلومات او اومات اليها كقوله متصف بجميع صفات الكمال على ما صرح به الشارح هناك الا انه صريح في اثبات الصفات واما الزيادة على الذات فلا اشارة ولا ايماء اليها في العبارة اصلا وستطلع عليه انشاء الله تعالى ولك ان تقول انها لم تدع قاعدة ولم تترك مسئلة بمعنى انها اشتملت عليها واحاطت بها في الاستثناء غلو في مدحها بما هو خارج عن حدها لا يمكن وتأكد لشمولها واحاطتها في الاتيان بانها انت بما دعت وصرحت بما تركزت او اومات اليه فكيف حالها بغيره على شاكلة قول الشاعر * واخفت اهل الشرك حتى انه * لتخافك النطف التي لم تحلق * (قوله وافيًا بحل المعاهد الخ) من الوفاء وهو القيام بمقتضى العهد ٨ والشرح لما كان شأنه والفرص

من وضعه كشف المقاصد وحل المعاهد وبسط الفوائد فكأنه سبق منه العهد بذلك فوفى به ولم يغدر ويجوز ان يكون من وفي الشيء وفيهم وكل فارتباطه بمابعده يتضمن

الا وانت عليها * ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها او اومات اليها * ولم اطلع على شرح بها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها ما بعد في عداد الشروح * اذ كل ما وصل الى من ذلك مقدوح ومجروح * فخداني ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيًا بحل المعاهد وتبيين المنافع * كافيًا لتحقيق المقاصد والتفصيص عن المضائق * ولم استرسل مع شعب القيل والقال * على ما هو دأب اهل الجدال * القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال * بل في بيده العلم على حال من الاحوال الا حال كونها آتية عليها لا على نواحيها

من وضعه كشف المقاصد وحل المعاهد وبسط الفوائد فكأنه سبق منه العهد بذلك فوفى به ولم يغدر ويجوز ان يكون من وفي الشيء وفيهم وكل فارتباطه بمابعده يتضمن

معنى التعاق ونحوه ويعنى بحل المعاهد ايضاح المراد من العبارة بازالة ما فيها من الخفاء الموجب لصعوبة (بخلاف)

الفهم وتحقيق المقاصد اثباتها بالبراهين وتبيين المغالقات دفع مواخذات الخصم ومنافضاته اعنى المنع والنقض وبالتفصيص عن المضائق جرح دلائل الخصم ومنع معارضاته كاستدلال المشائبة على قدم العالم ونحوه (قوله لم استرسل مع شعب القيل والقال) اسما بمعنى القول وقال الفراء فعلا ان استعمال الاسماء وتركاعلى ما كانا عليه من البناء وفي الحديث نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال اى عن فضول الكلام ولعل المراد ههنا من الاسترسال بشعبهما اتباع الغير في ابتداء الكلام والجواب (قوله القاصرين عن انتهاج) صفة موصفة ان اريد بالجدال مجاهدة الحق ومخاصمة اطلاق ميلا الى ما يهوى وتصلبا بما هو فيه متجاوز النظر ومتغالبا في التقليد بحيث يشغله عما وراءه ويحمله على الانكار بما عداه كما هو دأب المتفلسفة ومقيدة ان اريد ما يبع دعوة الخائف بالقاء المشهورات والمسلّمات لتسكين لذه وتلين شغبه وتوهين عقيدته تخليصاً له عن الخرافة ودفعاً له عن تصرف العامة بامثالهم الى الباطل وذلك هو الدعوة المأمورة بالشرع وسبيل الحكمة (قوله قال النبي صلى الله عليه وسلم) افتتح كتابه بحديث الافتراق تيمناً وتبركاً وترغيباً وتنشيطاً لا كتنساب ما ينجي وترهياً وتنبيهاً عن اقتراف ما يروى

(قوله وهو الخ) راجع الى مدلول اللفظ المذكور في ضمن المهود فلا يكون تعريفا للجزئي الحقيقي ولا منافيا لماسياتي في تعيين المراد به (قوله ٩) انسان بعنه الله الى آخره) اعترض عليه بان النوع الحقيقي لا يذكر في التعريفات

حدودا كانت او رسوما واجيب بان التعريف نفقضي وفيه اتساع وبان الانسان جنس بالنسبة الى الاصناف المندرجة تحته ولا مانع عن كونه نوعا حقيقيا بالنسبة الى الحقائق المتأصلة جنسا بالنسبة الى الماهية الاعتبارية ولعله انما اختاره على الرجل تنبيها على انه لا يكون مثلثا ولا جنبا كما هو المختار او ميلا الى ما ذهب اليه الاشعرية من تجويز كونه انثى وتمسكوا بما لا يدل على مدعاهم وهو ما روى عنه ع م كل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء الا مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون والذي ذهب اليه الحنفية انه لا يكون انثى وبؤيده قوله تع ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوله تع وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم وقد نقل الاجماع على عدم نبوة النساء ذكره الكرماني في شرح صحيح البخاري

(بسم الله الرحمن الرحيم)

اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور * واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور * قال المصنف رحمه الله (قال النبي صلى الله عليه وسلم) وهو انسان بعنه الله

بخلاف سائر المتن فانها لم تأت على جميعها بل اتت على بعضها وعلى نواحي البعض الآخر منها بان آتت على ما يستلزمها او اومات اليها ولم تترك من امهاتها اى امهات العقائد الدينية وهى الاصول ومهماتها وعلى الفروع مسألة الا وقد صرحت بها ولعل المصرح بها هو الاصول وبعض الفروع اذا لا يتيان على الاصول كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها ولما كانت المسئلة في هذه الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح ببعض الفروع احتاج الى تعميم الذكر من التصريح والايماء فكلمة او في قوله او اومات اليها لتقسيم المذكور في الكتاب الى قسمين قسم صرح بها وقسم مشار اليها فالقول بان قوله لم تدع يدل على انها اشتملت على جميع العقائد فلا مجال حينئذ للاستثناء بقوله الا وآتت عليها وهم جلى واجلى منه ما قيل في دفعه انه من قيل تأكيد المدح بما يشبه الذم اذ لم يسبق قبل هذا الكلام مدح ليؤكده به ولا يتم الكلام قبل الاستثناء المتصل اذ الحكم بعد التنبؤ في التحقيق ولذا كان ذلك التأكيد مخصوصا بالاستثناء المنقطع ليدل صدر الكلام على مدح والاستثناء على مدح آخر شبيه بالذم وقد حمل هذا القائل الاستثناء ههنا على المتصل (قوله قال النبي عليه السلام الى آخره) هذا الكلام من المصنف الى قوله اجمع السلف كالمقدمة للرسالة قدمت للترغيب فيها لكونها عقائد الفرقة الناجية والتنفير عن غيرها لكونها عقائد الفرقة الغير الناجية (قوله والنبي انسان بعنه الله الى آخره) اخذ الانسان في الجنس لثلا يدخل الملك والجن اذ النبي لا يكون الا انسانا بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما والتفصيل انهم بعدما اتفقوا على اختصاص النبي بالانسان وعلى انها ليسا بمتباينين لاجتماعهما في نبى واحد كما دل عليه قوله تعالى ﴿وكان رسولا نبيا﴾ اختلفوا في انها متساويان كما ذهب اليه جمهور المعتزلة او النبي اعم مطلقا من الرسول كما ذهب اليه جمهور اهل السنة لما دل عليه العطف في قوله تعالى ﴿وما ارسلنا من رسول ولا نبى﴾ اذ لو كان مساويا او اعم لما عطف على الرسول لان نبى احد المتساويين يستلزم نبى الآخر وكذا نبى الاعم يستلزم نبى الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث حيث سئل النبي عليه الصلوة والسلام عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا في البيضاوى وما كان افراد اكثر فهو اعم مطلقا وانت خير بان هذين الدليلين وان قدحا في المساواة بينهما لا يقدحان في العموم من وجه اما الاول فلان نبى احدهما لا يستلزم نبى الآخر واما الثانى فلجواز ان يكون

(قوله وهو انسان بعنه الله الخ) التضمير راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور ضمنا فلا يتنافى ذلك

ماسياتي من ان المراد من النبي ههنا الفرد الكامل بمعونة المقام على ما لا يخفى

وغيره (قوله الى الخلق) اى الخلق قليلا كان وكثيراً انساناً ﴿ ١٠ ﴾ كان اوجنيا وجعل اللام للعهد الذهنى

تعالى الى الخلق لتبليغ

السؤال والجواب عن عدد الرسل منهم لآعن عدد مطلق الرسل فلهذا ذهب البعض الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدى فى تأويلاته حيث جوز فى قوله تعالى ﴿ جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع ﴾ كون الملك المبلغ الى قومه رسولا بالمعنى الشرعى لا بالمعنى للقوى وذهب التفازاتى الى ان للرسل معينين احدهما مساو للنبي والآخر اخص مطلقا فذاذهبوا اليه من المساواة ليس باعتبار ان النبي شامل للملك كالرسول كما هو هم هنا بل باعتبار ان الرسول مخصص بالانسان كالنبي واما ما قيل ان الاول ان يقال رجل فى الجنس لان النبي لا يكون من النساء على الاصح فدفوع بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى ﴿ وان كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن الآية ﴾ ولا يكون النبي من الجن على الصحيح والتذية على الصحيح باخذ الانسان اهم من التذية على الاصح باخذ الرجل ثم البعث فى الحقيقة هو الارسال من موضع الى آخر ولا يوجد فى جميع المواد كما فى بعث نبينا عليه الصلوة والسلام فى مكة الى اهلها وان وجد فى البعض كبعث موسى عليه السلام من طور الى مصر فالبعث فى التعريف بمعنى الحمل على التبليغ بالوحى اليه او الى رسول متبوع من باب ذكر الخاص وارادة العام والخلق بمعنى الخلق الشامل للواحد والكثير الخاص بطائفة او العام للثقلين واللام للعهد الذهنى (قوله لتبليغ ما اوحاه اليه الى آخره) هذه اللام متعلقة بالبعث الذى هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الغرض عند الاشاعرة التانين لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المصنف والشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب فائدة التبليغ على البعث ترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوع للثاني واريد الاول كما اشار اليه البيضاوى فى قوله تعالى ﴿ وما خافت الجن والانس الا ليعبدوا ﴾ والتبليغ مصدر مضاف الى المنعول والفاعل متروك هو ذلك الانسان المبعوث والموصول عبارة عن الاحكام من الاوامر والنواهي والوحى عند اهل الشرع ما ينقسم الى ثلثة اقسام الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثانى ما وضح باشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بان اراء بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم الصلوة والسلام من اهل الاصول جملوا الاجتهاد نسما رابعا وسماه وحيا خفيا وما ينقسم الى الثلثة الاول وحيا ظاهرا فالوحى فى التعريف على المعنى الشرعى الشامل للاقسام لان ما يلقه الانبياء عليهم الصلوة والسلام الى الخلق شامل لجميع الاقسام لا مخصوص بما ثبت بكلام الملك او باشارته والجارى الى اليه ان كان متعلقا بالوحى فالضمير المجرور طائد الى الانسان المبعوث وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد الى الخلق والظاهر هو الاول لقرب المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلة التبليغ تستفاد من قوله الى الخلق اذ البعث اليه يتبادر منه التبليغ اليه فهذه القرينة يجوز حذف صلتها ولا قرينة على حذف صلة الايجاء وبؤيد تعلقه بالوحى قوله لا يشتمل من اوحى اليه

وهم فان التعريف للطبيعة (قوله لتبليغ) متعلق بالبعث اعلم ان ما يترتب على الفعل من الاثر فن حيث انه نتيجة الفعل وثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه على طرفه ونهايته يسمى غاية ثم ان كان سببا باثنا لا اقدام الفاعل عليه يسمى بالنسبة الى الفاعل غرضاً ومقصوداً وبالنسبة الى الفعل علة غاية وقد يعتبر فى الغاية عدم السببية فهى اخص منها بالمعنى الاول ومباين للغرض والعلة الغائية وفى تعليل افعاله تعالى بالاغراض مذاهب ثلثة الاول انها ليست بمعللة اصلاً ولكن يترتب عليهما مصالح ومنافع وهو مذهب جمهور الاشعرية والثانى انها ليست بمعللة بامور مباينة له تعالى وهو مذهب الحنفية والحكماء والصوفية والثالث انها معللة بامور مباينة له تعالى عن ذلك وهو مذهب المعتزلة ورايه ميسل صدر الشريعة من الحنفية وصاحب المقاصد من الاشعرية قاللام فى التعريف لام الغرض استعملت فى الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية على مذهب الاشعرية وعلى الحقيقة على مذهب الاخرين (فيما)

قوله ما اوحاه اليه الخ) في تعلق الصلاة بالتبليغ والوحي نزاع وفي عود الضمير الى كل من الانسان والخلق مساغ والمختار
 في اعمال الفعل الثاني فالضمير يرجع الى الانسان والوحي اما ظاهر ثبت بمباركة الملك او اشارته او بالالهام واما
 حتى ثبت بالرأى والاجتهاد ويكون تفصيلاً واجمالاً كبعض انبياء بني اسرائيل امروا بتبليغ ما في التوراة (قوله
 وعلى هذا لا يشمل الخ) الظاهر ما ذكره بعض الناظرين وهو ان النبي على هذا التعريف لا يشمل من اوحى
 اليه لتكميل نفسه دون غيره اى لا يكون نبياً فلا ينتقض التعريف بخروجه كازعم اكثرهم لما قيل في زيد بن
 عمرو بن نفيل والد سعيد من العشرة المبشرة اتي النبي صلى الله عليه وسلم قبل الوحي وفي ملاقاته بعده
 خلاف والظاهر عدم نبوته وانه لم يوح اليه ويدل عليه ما في صحيح البخارى من قصة طلبه الدين وسؤاله
 عن الدين الخبى ثم تعبد به ودعوة الناس اليه ولهذا مرضه الشارح ويحتمل ان يكون عمره بضع سنين على كونه
 مبعوثاً الى الخلق ايضا فانه لا شك في ديانته وتوحيده وصلاحه فيكون نبياً عاملاً بما اوحى اليه والا فشرع ابراهيم
 عليه السلام قد انقطع بعد العهد ١١ وانقراض نافلة واهل الكتاب يحرفون الكلم عن مواضعه

ثم انه كان يدعو الناس
 الى دينه فيكون مبعوثاً
 الى غيره ويؤيده ما نقل
 عنه في اثناء ذكر المحصلة
 من العرب في اواخر
 المال والتجلى من انه كان
 يستند ظهره الى الكعبة
 ويقول ايها الناس هلموا
 الىّ فانه لم يبق على دين
 الخليل عليه السلام غيرى
 وكونه على دين الخليل
 لا يدل على عدم نبوته
 كيف ورسول الله صلى
 الله عليه وسلم على دينه

ما اوحاه اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير
 ان يكون مبعوثاً الى غير كذا قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف

فما بعد لكن اورد على الاول ان التعريف على هذا لا يصدق على انبياء بني اسرائيل
 لمبعوثين لتبليغ ما اوحى الى موسى عليه الصلاة والسلام لالتبليغ ما اوحى اليهم واجيب
 بالاحتمال الثاني الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول ايضا بان انتفاء جميع اقسام
 الوحي هناك ممنوع ولو سلم فيجوز ان يكون المراد من الايحاء الى ذلك المبعوث اعم
 من الايحاء الى نفسه والى متبوعه من الرسول (قوله وعلى هذا) اى وعلى هذا
 التعريف (لا يشمل النبي من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله الى آخره) مع انه نبي
 فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه جامعاً لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا
 الظاهر من التعريف لا يشمل التعريف ذلك النبي فلا يكون جامعاً ولا صحيحاً ووجه
 عدم الشمول بتبادر المغايرة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ والمبلغ اليه (قوله
 اللهم الا ان يتكلف الى آخره) الظاهر انه ظرف عدم الشمول اى لا يشمل في جميع
 الاوقات الا وقت ان يتكلف ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصحة المقدر في نظم الكلام

وقال الله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا امن سلفه نفسه (قوله اللهم الا ان يتكلف الى آخره) اى يشمل
 النبي من اوحى اليه لكماله في نفسه وقت التكلف بصرف العبارة عن المتبادر بان يحمل

قوله وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه الى آخره) وكذا لا يشمل بظاهره من اخر بمتابعة شرع غيره
 من قبله وتبليغ ما اوحى الى ذلك الغير كيوشع عليه السلام فانه كان نبياً مأموراً بمتابعة شريعة موسى عليه
 صلوة والسلام وتبليغ ما في التوراة الى الخلق (قوله كذا قيل) اشارة الى جواز كونه مبعوثاً الى الخلق ويؤيده
 ما نقل انه كان يستند الى الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا الىّ فانه لم يبق على دين ابراهيم عليه السلام
 احد غيرى والى جواز منع كونه نبياً وعلى التقديرين لا ينتقض التعريف به (قوله الا ان يتكلف) وذلك بان يحمل
 لخلق المبعوث اليه عامتاً ولا لكل ما يفسر المبعوث في الجملة سواء كانت المغايرة حقيقية او اعتبارية
 يشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث انه مبعوث اوحى اليه مفاير له من حيث انه يعمل به
 يكمل نفسه

الخلق المبعوث اليه عاما متساوياً لمن يغابره بالاعتبار فمن بعث لتكميل نفسه فقط باعتبار انه اوحى اليه مبعوث وباعتبار انه يعمل به ويكمل نفسه مبعوث اليه (قوله والرسول قد اُحُ) توضيح بعد التعريف اعلم ان الرسول النبي اما مترادفان وهو مذهب القاضى عياض من المالكية وغيره او متساويان وهو مذهب المعتزلة او متباينان واليه ذهب شارح التأويلات وفرق بينهما بالانتيان بالشرع الجديد وعدمه فيكون اطلاق كل منهما مجازاً في الآخر او بينهما عموم وخصوص من وجه وهو مذهب ابى المنصور المازريدى وغيره من الحنفية وبعضه قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقوله تعالى وكان رسولا نبياً ولا ينافيه الحديث وهو ما روى انه عليه السلام سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكفم الرسول منهم قال ثلثائة وثلاثة عشر جاً غيراً او الرسول اخص مطلقاً وهو مذهب عامة الاشاعرة في الكشف اشترط فيه الكتاب ورد بان الرسول ثلثائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة كما ورد في الحديث واجيب بجواب تكرار نزول بعض الكتب وفي الانوار اشترط فيه الشريعة المجردة ورد بان اسماعيل عليه السلام كان رسولا نبياً ولم يكن له شريعة مجردة وقيل النبي من اوحى اليه سواء امر بتبليغه ام لا وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام وقيل النبي اخص وهو من امر بالاّ بـ لا انزال ككتاب ولوصح ماذهب اليه الشارح من ان للرسول معنيين احدهما مرادف للنبي والآخر اخص منه لانحلت الاشكالات واتضحت المقالات (قوله) وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة اُحُ (المراد ١٢) من الكتاب المأمور بتبليغه

والرسول قد يستعمل مرادفاه وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي فاشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع

كما اشرنا الى ايصح هذا التعريف الاوقت ان يتكلف فلي الاحتمال الاول وجه التكلف تعميم المغايرة من الذاتية والاعتبارية كما نقل عنه حيث قال بان يحمل التعريف على معنى

سواء انزل عليه او على غيره ومن الشريعة الجديدة سواء كان وحياً متلو او غير متلو ضرورة انه لاني بلا شرع يعمل به

(انه)

وعلى التعريف المذكور في الكتاب هو صاحب شرع يدعو الناس اليه

وأو الفاصلة اما لتقسيم المعروف وتوزيعه بانه نوعان نوع منه صاحب كتاب وآخر صاحب شرع واما التفصيل القول في تخصيص الرسول بانه يخص بصاحب كتاب في قول وبصاحب شريعة في قول كما قد سلف وبينهما عموم وخصوص من وجه والنبي يعمهما بل اعم منهما لتناوله من بعث تقرير شرع سابق عليه بلا كتاب (قوله فيكون اخص اُحُ) يعنى يتفرع على اختصاصه بصاحب الكتاب والشريعة وعدم اطلاقه على غيره ان يكون اخص من النبي (قوله واشتقاقه من النبأ) نيه بارجاع الضمير الى النبي المعروف وقصر البيان على اشتقاقه من احد الامرين دون ان يقول وهو مشتق على انه غير منقول اصلاً فانه ينافيه وبذلك الاعتبار حسن مقابلتهما وبالنظر الى لازم معنى النبي يثبت مناسبتها وعلى ان الاشتقاق متعين لاحالة وانه كالمستغنى عن البيان فيه ترجيح الاشتقاق على النقل على الاطلاق لانه خلاف الاصل ولا يرتكب من غير داع ولهذا اخره في الذكر و اشار الى رد ما نقل عن الجوهرى من ان النبأ بمعنى الاخبار والى ان ما في عبارة القاموس وغيره ما ارتفع من الارض مصدرية ولا يصح كونه بمعنى الخبر فان قيل بمعنى مفعول لم يثبت نص عليه الزحشرى عند تفسير قوله تعالى يدب السّموات ولذلك فسروا الاليم بالمولم على صيغة المفعول حملاً على المبالغة واما قول

(قوله واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر) فالنبي بمعنى الخبر على ان يكون فعلاً بمعنى الفاعل ويكون يانه منقلبة عن الهمزة

(قوله او بمعنى الارتفاع) على ان يكون الهمزة في النبأ منقلبة عن الواو الواقعة في الطرف قال الجوهرى

ان جعلت النبي مأخوذاً من النبأ بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة

عن ابن مدي كرب * امن ربحانة الداعي السميع * بروقى واصحابى هجوع * فقد زيفه بانه شاذ لا يصير سندا وبانه يجوز ان يكون وصف داعى الشوق بالسميع لانه سبب السماع كجمل السكين قاطعا ويجوز ان يكون وصفه بانه تلذذا بانه سميع تلبية واجابة وبما قررنا ظهر ان الاعتراض عليه بان حق العبارة سوقها في كلا الموضعين على نهج واحد وبانه منقول في الاول ايضا والاعتذار عنه بان المقابلة انما هي بالنظر الى تفاوت المنقول عندها لمعوم التباين او تعين الاشتقاق وعدمه من سوء الفهم واستيلاء الوهم (قوله او النبوة) على وزن القومة وهو مرجوح والاول هو الحق وذكره الزعزعي والرضي وغيرها واليه ذهب سيدييه ويؤيده جمعه على نحو كرماء واطراء وقراءة نافع على الهمزة غير انهم لما التزموا تبديلها بالياء روما للتخفيف وادغامها صار كالمعتل اللام فجمع على انبياء وان كان جمع صحيح اللام كظرفاء فلذلك قدمه فان البداية دليل العناية (قوله للعهد الخارجى الخ) لانه الاصل الراجح اذ هو حقيقة التعيين وكال التميز فمعناه الاشارة الى النبي الممهد الذى يعرفه الائمة وهو نبينا صلى الله عليه وسلم (قوله او المراد به الفرد الكامل) باو الفاصلة لا باذ التعليلية على ما في بعض النسخ فان كون المراد منه نبينا صلى الله عليه وسلم على تقدير العهد من ضرورات العهد لا يفترق الى التعاون بالمقام الخطابي يعنى ان اللام تعريف الجنس فمعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان معنى النبي ماهو من بين الاجناس لكن المراد الفرد الكامل من هذا الجنس بمعونة المقام الخطابي وفي هذا حل اللغظ على معناه واردة الحقيقة فان اللام ١٣ لا يدل الا على معناه والاسم لا يدل الا على مسماه والعدل على

ذلك ترك الحقيقة من غير قرينة مانعة وتجاوز عن حد الدلالة اعلم ان اللام للتعريف ومعناه الحضور الذهني والتعيين بحسب معلومية المدخول ومعهوديته عند السامع فالاشارة فيه اما الى حصة معينة من الطبيعة خارجا

او هو منقول من النبي بمعنى الطريق او النبوة واللام في النبي للعهد الخارجى اذ المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي

انه انسان بعينه الله تعالى لتبليغ ما اوحاه اليه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغايله من حيث انه عمل به انتهى اقول والاولى في التفرع ان يقول فزيد من حيث نفسه المطمئنة مبعوث ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة مبعوث اليه ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ شخص الى نفسه بلا مرية ويندفع الاوهام وعلى الاحتمال الثاني وجه التكلف كما يجوز ان يكون ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد المشهورة وهم الذين بعثوا للتبليغ الى الغير وقد

اودعنا مسبوقة بالذكر تحقيقا او تقديرا فهو لام العهد الخارجى كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وقوله تعالى وليس الذكر كالانثى واليهما بما هي تلك فهو لام الجنس كما في قوله تعالى لا يحمل لك النساء من بعد او اليهما بما هي على الاطلاق فهو لام الطبيعة كقولك الانسان نوع او من حيث الانطباق على جميع الافراد فهو لام الاستغراق كقوله تعالى عالم الغيب والشهادة او على بعضها فهو لام العهد الذهني كقوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا فبالنظر الى الوضع لما ان اللام لا يدل الا على معناه والاسم الا على مسماه حق ان يكون لام الجنس هي الحقيقة والاخرى بالتقديم غير ان الاحكام التكليفية والمحاورات العرفية لما كانت قلما تتعلق بنفس الحقيقة من حيث هي اضمحلت في مظان غيره فصار الاصل لام العهد الخارجى بشرط تقدم الذكر الا ان يستغنى بالقارئ كقولك خرج الامير حيث لم يكن في البلد الامير واحد اذ فيه الاخذ باليقين وترك الظن والتخمين ثم الاستغراق اذ هو المفهوم عند الاطلاق حيث لا عهد ثم لام الجنس

(قوله او منقول من النبي بمعنى الطريق) فانه عليه الصلوة والسلام طريق يوصل به الى الحق واصله على هذا الهمزة ايضا على ما في القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة (قوله اذ المراد الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن) وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليه السلام وهذا القدر كاف في صحة الاشارة اليه بلام العهد الخارجى وانما حمل اللام ههنا على العهد الخارجى دون المطلق الذي هو الحقيقة عند المحققين تنبيهها على ان هذا الحديث لم يصدر عن سائر الانبياء على نبينا وعليهم الصلوة والسلام

بعدم صحتها وموضوعيتها
وابم الله لقد الطاف الشارح
في تفسير السنين الموضوعه
في الحديث وشرحه بالمعنى
الفاقد الذي لا يساعد
اللغة ولا ينجع هذه اللفظة
فكان هذا الطباق من
قضية حسن الاتفاق
(قوله اما للتأكيد)
افاد بجملة في مقابلة المعنى
الحقيقي وبيان العلاقة
انه مجاز في التأكيد وانه
غير مبنى على التجريد
وقد نص صاحب الكشف
رحمه الله وغيره في مواضع
عديدة ان السنين لمجموع
معنى التأكيد والاستقبال
وان مدلوله تأكيد
مضد ان اثبات في
الاستقبال كما ان مدلول
لن لتأكيد النفي في

امالاً تأكيد (اي لتأكيد
الافتراق وتحقيق وقوعه
فانما هو متحقق الوقوع
قريب ببيان للعلاقة
التي بها استعمل السنين
الموضوعه للاستقبال
القريب في معنى التأكيد

امالاً تأكيد اي بمعناه المجازي الذي هو تحقق الوقوع لتأكيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا
العدد لانه مجهول متردد فيه وان كان مطابق الافتراق الواقع في الحال معلوما وتحقيق هذا
المقام يستدعي بنوع بسيط هو ان الافتراق بهذا العدد ليس يأتي بل تدريجي وان المضارع
المشتق من الفعل التدريجي ينسب حقيقة الى من انصف ببعض اجزائه وان لم يكن
المشتق منه حقيقة في ذلك الجزء كما اذا شرع زيد في الصلوة واتى ببعض اركانها وقيل
في هذه الحالة هو يصلي الآن كان نسبة المضارع هنا حقيقة وان لم يكن الصلاة حقيقة
في بعض اركانها اذا تقرر هذا فنقول بمقتضى ان يشرع الامة في الافتراق بهذا العدد
وقت ورود الحديث ولا ينافيه ما يستفاد من سياق الحديث من اتفاق الاصحاب مع النبي
عليه الصلوة والسلام لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل ان يشرعوا فيه بعد
حياته عليه السلام فعلى الاول يكون شروعهم الواضح عند المحاطين بالحديث قرينة
معينة لحل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حمل السنين على معناه الحقيقي الذي هو
تقريب الاستقبال كاللام في قوله تعالى ﴿سوف يعطيك﴾ الآية فانها قرينة معينة لحل
المضارع على الحال وصارفة عن حمل سوف على الاستقبال فالمعنى ان الامة قد شرعوا
في الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذي نقلناه عن البيضاوي حيث وقع المضارع
فيه مجزئاً عن السنين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال يتبادر منه الحال كما ذكره
النحاة وحينئذ لا بد ان يحمل السنين على معنى يؤكد الحكم وفائدة التأكيد بالسنين دون
سوف وغيرها من ادوات التأكيد هي الاشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع
في الحال ويتم في زمان قريب الى زمان التكلم من ازمة الدنيا بخلاف التأكيد بسوف
في الآية فانها تشير الى ان الاعطاء الذي يستقبه الرضا وهو مجموع ما في الدنيا والآخرة
وان شرع في الحال الذي هو زمان نزول هذه الآية ولكنه يتم في الآخرة وبخلاف
سائر ادوات التأكيد اذ لا تشير الى الاستقبال اصلاً ولا يلزم من حمل المضارع على الحال
خلاف الواقع الذي هو وقوع الافتراق بهذا العدد في الحال ايضا لما اشترنا اليه في البسط
وعلى الثاني يكون عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة تعيين المضارع المشترك بين الحال
والاستقبال للاستقبال فيمتنع حمل السنين على غير معناه الحقيقي بل يجب حمله على معناه
الحقيقي الذي هو تقريب وقوع الافتراق المذكور الى زمان التكلم بالحديث اما بمعنى
ستنشرع الامة في الافتراق المذكور واما بمعنى سيقع شروعهم وانما مهم قريباً وهو الظاهر
ولاشك ان هذا التقريب بالنسبة الى ازمة الدنيا لان الافتراق مستلزم للخروج
عن عهدة التكليف ولاتكليف في الآخرة فبدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم
قبل منتصف ما بين البعثة وقيام الساعة ولقائل ان يقول لا وجه للشق الاول الذي هو
حمل المضارع على الحال والسين على التأكيد كما ذكره صاحب الملل والنحل من ان الخوارج
والغلاة ظهرتا في خلافة علي كرم الله وجهه وابتدأت منهما الضلالة والبعد وبعده

الاستقبال (قوله فان ما هو متحقق الوقوع) بيان للعلاقة ﴿ ١٦ ﴾ التي بها استعمل السين الموضوع

فان ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى * وسوف يعطيك ربك فترضى وقع اختلاف الامة في الامامة والاصول ويمكن دفعه بان صاحب الملل والنحل ذكر ايضا ان كل اختلاف وقع في آخر زمان كل نبي ناس من الاختلاف الواقع في اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد على رضى الله تعالى عنه ناشئة من الاختلافات الواقعة في زمن النبي عليه السلام من المشركين والمنافقين واكثرها من المنافقين كاعتراض بعضهم على النبي عليه السلام في قسمة الغنائم وغيره فاعلم هذا الشق من الشارح مبنى اما على حمل امة الاجابة على الذين آمنوا به عليه السلام في الظاهر ليشمل المنافقين كسائر الفرق الضالة الذين يحكم بكفرهم واما على حمل الافتراق على اعم من منشأه الواقع من المشركين والمنافقين في زمانه عليه السلام مجازا بقريضة توجد هناك عند الاصحاب الخياطيين واحتمال القريضة كاف في احتمال المجاز والشق الاول ههنا مذكور على سبيل الاحتمال لا على سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون من حمل الآية اولا على المعنى الحقيقي ثم على معان مجازية اخرى على طريق الاحتمال بناء على احتمال القريضة حين نزولها فلا اشكال (قوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب الى آخره) بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقي للسين والمعنى المجازى المراد بان بين القرب وتحقق الوقوع عموما بحسب التحقق فان بعض متحقق الوقوع قريب وبالعكس وبعض المتحقق ليس قريب بل بعيد كخاق العالم في الماضي البعيد فموا كان بينهما عموم مطلق او من وجه يصلح علاقة بينهما ولذا حملوا السين في قوله تعالى ﴿ سنكتب ما قالوا ﴾ على تأكيد الحكم اذ الكتابة في الحال لا في الاستقبال قطعاً وليس مراده ان كل متحقق الوقوع قريب اذ لا يدعيه عاقل ولا يحتاج اليه في المقام ولا ان متحقق الوقوع ههنا كالقريب في تحقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة المشابهة كما هي المتعارفة في تجوز الحروف لان وجه الشبه يجب ان يكون اقوى في جانب المشبه به وتحقق الوقوع ههنا اقوى في جانب المشبه على ان التشبيه في استعارة السين يجب ان يعتبر بين القرب وتحقق الوقوع لا بين القريب ومتحقق الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستعارة بالكنية في مدخول السين لاعلى الاستعارة التبعية في نفس السين وقد اشار الشريف اليهما في قوله تعالى ﴿ على هدى من ربهم ﴾ الآية (قوله كما في قوله تعالى الى آخره) اعلم ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله لام موطئة للقسم اى هي داخلة على جواب قسم مقدرة قبله وتدل بالوضع على وقوع مدخولها في الحال ولا تدخل عليه الا مع احدى نونى التأكيد خلافا لابي على الفارسي فانه جوز دخولها مع مطلق التأكيد سواء كان التأكيد باحدى النونين او بحرف آخر كالسين وسوف المستعملين للتأكيد وان كانا موضوعين لتقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف اذا تقرر هذا فنقول لما كان بين مدلولي اللام وسوف تناف وجها للجمع بينهما وذهب اكثر المفسرين الى ان كلمة سوف في الآية على معناها الحقيقي لان الاعطاء الذى يستعقبه الرضاء انما هو

للانتم يعنى الاستقبال القرب في المزموم الذى هو التأكد وتحقيق الوقوع فيما قبل اما بالنصرف في معنى السين او المضارع بان يراد منه المستقبل فيكون السين تأكيداً له ولا يكون على معناه الحقيقي الذى هو تقريب زمان الفعل المحتمل وتخصيصه للمستقبل مع كونه تكلفاً مآر دلاً يرتبط بكلام الشارح اصلاً (قوله كما قيل في قوله تعالى وسوف يعطيك) قال في الكشاف معناه ان الاعضاء كائن لا محالة وان تأخر لما في التأخر من المصلحة فان قات لام الابتداء على المضارع تغطي معنى الحال فكيف جاءت حرف الاستقبال قلت لم تجامعهما الا الخاصة للتأكيد كما خلاصت الهمزة في ياء الله تعالى للتعويض واضمحل عنها معنى

وتحقق الوقوع (قوله كما قيل في قوله تعالى وسوف يعطيك ربك فترضى) قال ابو على الفارسي رحمه الله ليس هذه اللام هي التي في قولك ان زيدا لقائم بل هي

التي في قولك لا قومن فالفرق بينهما مع انهما لتقوية التأكيد فهما هو ان اللام في لا قومن مؤكدة (في) بمعنى الفصل بخلاف اللام في لقائم ونابت سوف عن احدى نون التأكيد فكانه قيل وليعطيك

حريف (قوله او بمناء الحقيقي) وهو مجرد الاستقبال على زعمه اورد عليه بأنه لا يصح التردد بين المعنى المجازي والحقيقي الا اذا كان المجازي متضمنا للنكتة او يحتاج المعنى الحقيقي الى ارتكاب تكلف قلت والامر كذلك فانه اذا حل على التأكيد المحض لا يرد ما اورد المتوهم فان بناء انما هو على كون السين للاستقبال القريب فيلزم ان يكون وقوع الافتراق قريباً من زمان النبي عليه السلام وحاصلاً قبل هذا الزمان بدهور وتبع الكتب المؤلفة في هذا الباب يدل على ان اصول الفرق لم تبلغ هذا العدد واما على تقدير تمحض السين للتأكيد فانما يدل على وقوع الافتراق ﴿١٧﴾ في مستقبل الزمان فلعله يبلغ بعد زمان المورد هذا العدد في هذا غنية عن

او بمناء الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته صلى الله عليه وسلم وما يتوهم من انه ان حل على اصول المذاهب فهي اقل

في الآخرة واللام ههنا ليس لام القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذي هو لحوق احدى الثونين بل لام الاستدعاء الداخلة على الجملة الاسمية اى لانت سوف يعطيك الى آخرة وهذه اللام ايضاً موضوعة للحال فتحمل في الآية على معنى تحقق الوقوع فانها تدل على ان ذلك الاعطاء المستقبل كالامر الواقع في الحال في تحقق الوقوع فكلمة -وف في معناها الحقيقي واللام لتأكيد الحكم بالاغطاء المذكور وذهب ابو على الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام لام القسم وهي داخلة على الفعل المؤكدة بكلمة سوف وان لم يكن مؤكداً باحدى الثونين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصوراً على الاعطاء المستقبل الذي في الآخرة بل مجموع ما في الدارين من كمال النفس وظهور الامر واعلاء الدين وما دخره في الآخرة مما لا يعرف كنهه سواء ولا شك ان بعض اجزاء هذا المجموع وقع في الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقي وسوف على تأكيد الحكم والشارح ههنا اشار في تأييد كلامه الى ما ذهب اليه ابو على الفارسي من النجاة وهذا القدر يكفي ولا يلزمه ترجيح ما ذهب اليه في الآية على ما ذهب اليه جمهور المفسرين **(قوله او بمناء الحقيقي)** الذي هو قريب الاستقبال الى زمان التكلم فتدل بصراحته على ان الافتراق المذكور قريب من زمان التكلم وبشارته على طريق الكناية على انه متراخ عن حياته عليه الصلوة والسلام لان القريب الى زمان التكلم اعم مما في حياته عليه الصلوة والسلام والمتراخي عنها فذكر الاعم اللازم واريد الملزوم فسقط الاوهام **(قوله وما يتوهم الى آخرة)** مورد هذا السؤال حل الامة على امة الاجابة معارضته وحاصله ان العدد الواقع في الحديث اما ان يحمل على اصول مذاهب الامة المذكورة فيه او على ما يشمل فروعها اذ لا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذي لا فرع له كالجبرية المحضة وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة

ان يكون ما ذكره الشارح (٢) ﴿كتبوى على الجلال﴾ من كون المخالفة معتد بها ويحتمل ان يكون غيره

(قوله اشارة الى آخرة) يعنى ان المضارع لا يشتركه بين الحال والاستقبال لا اشارة فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه موضوع للتراخي فيشير اليه لاحالة قال الآمدى ان المسلمين عند وفاة النبي عليه الصلوة والسلام كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا في امور اجتماعية لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئاً فشيئاً الى آرايم الصحابة حتى ظهر معبد الجهنم وغيلان دمشق ويونس الاسفرائي وخالفوا في القدر واستند جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى

(قوله لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها) ﴿ ١٨ ﴾ قيد المخالفة بهذا القيد اشعاراً بمدحض

من هذا العدد وان حمل على ما يشتمل الفروع فهي اكثر منه توهم لاستدله لجواز كون
الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد

لان اصول فرقتها اقل وما يشمل فروعها اكثر فلا يصح حمل الامة على امة الاجابة
ومشاؤه امور * الاول استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد في اوائل الاسلام
من السنين سواء كان بمعناه الحقيقي او بمعناه المجازي للتأكيد كما اشرنا الى تلك الاستفادة
في قاعدة التوكيد بالسين دون غيره من الادوات فالتوهم المذكور متوجه على كلا
شقي التزديد السابق لاعلى الشق الثاني فقط كما وهم * الثاني كون زمان التوهم بعد
اوائل الاسلام اذ لا مجال للحكم باقلية الاصول قبل انقضاء الاوائل لجواز بلوغ اليه الى
وقت الانقضاء * الثالث توهم ان العدد الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص
ابداً وقد اشار اليه في الجواب الثاني حيث قال وان زادوا او نقصوا الى آخره * الرابع
توهم انحصار الاصول في الاقسام الاولى التي هي كبار الفرق الاسلامية او في الشاملة
للاقسام الثانوية والفروع ماعداها والظاهر ان الاصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة
معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضها واشار اليه في الجواب الاول ولعله لاجل هذا
الظهور عبر عنه بالتوهم اما اقلية ما جعله اهل الكلام اصولاً فلا نهم جعلوا الاصول
الاولية وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة
والتجارية والجبرية والمشبهة واهل السنة وجعلوا الشاملة للاصول الثانوية ثلثاً واربعين
عشرون للمعتزلة وثلاثة للشيعة كما صرح به المصنف في المواقف من ان اصولها ثلث وسبعة
للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للتجارية وواحدة للجبرية وثلاثة للمشبهة وواحدة
لاهل السنة فسواء حمل الاصول على الاصول الاولى او على ما يشمل الاصول الثانوية
يكون اقل من هذا العدد واما اكثرية ما جعلوه شاملة للفروع فلان المصنف في المواقف
جعل الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضها بالغة الى ثلث وسبعين
عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم بعضاً واثني عشر للشيعة يكفر بعضهم بعضاً وثمانية
عشر للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للتجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلاثة للمشبهة
وواحدة لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد تشعب بعض تلك الفرق الى فرق
اخرى كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل السنة الى الاشاعة والماتريديّة
فطلق الفرق الشاملة للاصول والفروع اكثر * الخامس توهم انحصار امة الاجابة
في الانس لان ما بينها اهل الكلام هو فرق الانس مع انها شاملة للجن ايضا (قوله
وان حمل على ما يشمل الفروع الى آخره) ليس المراد منه ما هو المتبادر من عدل اصل
ذي فروع فرقة مغايرة لفروعه اذا انقسم لا يعدم مع الاقسام لاضمحلاله فيها كما اشار اليه
الشريف في شرح المواقف بل المراد هو الشامل للاصل الذي لا فرع له وفروع الاصول
التي لها فروع كما اشرنا اليه والمراد من الشمول شمول الكل لاجزائه لشمول الكل
لجزئياته (قوله توهم لاستدله الى آخره) اي صالحاً للاستدابة والدليل الذي
استدبه غير صالح لان بعض مقدماته متنوعة وتحقيق الجواب منع المتفصلة المسانعة الخلو

المورد فانه حمل الاصول
على الطوائف المذكورة
في الكتب المؤلفة في تعديد
ارباب المقالات واطهارا
بان المراد بالعدد المذكور
في الحديث ليس اولئك
الطوائف لان الافتراق
الموجب لدخول النار
هو الاختلاف في الاصول
والمقائد ولو في بعضها
فان العقائد الحقة المختصة
بها لها الموجبة لنجاة
اربابها التي كان النبي
صلى الله عليه وسلم واصحابه

ولم يزل الخلاف ينشعب
والاراء تنفرق حتى تفرق
اهل الاسلام وارباب
المقالات الى ثلث وسبعين
فرقة (قوله لجواز كون
الاصول التي بينها مخالفة
معتد بها الخ) اشارة
بتقيد المخالفة بالمعتد بها
الى انه لا يلزم من كون
الامة فرقا مختلفة ان يكون
اكثر اصولهم وعقائدهم
متخالفة حتى يلزم كونها
اقل من هذا العدد ولا
ان يكون الاصول والعقائد
المختلفة بينهم متساوية
تغاييراً تاماً حتى يلزم كونها
اقل من هذا العدد بل
اللازم في ذلك كون
بعض عقائدهم كل فرقة
مخالفة لبعض عقائد
ماسوا مخالفة معتد بها

وحينئذ يجوز وصولهم باعتبار هذه الاصول الى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار الاصول التي (على)

المتقوم بأصول كثيرة مثل اعتقاد انه سبحانه موجود وواحد وقديم وعالم وقادر ومريد وخالق وموجد لجميع
شيء بالاستقلال الى غير ذلك فمن اخل بواحد او اكثر من هذه الاصول فقد فات عنه تلك العقائد الحققة المنجية
سار من المتدين وضل عنها وفارق عن المهتدين وهذه هي المخالفة المعتد بها في الاصول واما الاختلاف
في جواز تقسيم الصفات الى صفات الذات والى صفات الافعال وجواز تسميته صفة الكلام القائمة بذاته تعالى
الكلام النفس والنظم المخصوص المتلو الممجز بالكلام اللفظي كما ذهب اليه الاشاعرة او عدم جواز هذه
الاطلاقات كما ذهب اليه الحنفية وتسمية الصفات التي يسميها الاشاعرة بصفات الافعال باسم التكوين كما ذهب اليه
حنفية ما وراء النهر من اتباع ابني منصور الماتريدي او منعهما كما ذهب اليه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم
خفا من قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله سبحانه اسم ربك الاعلى وامثال ذلك فهي مخالفة غير
معتد بها في الاصول (قوله وقد يقال لهم الخ) جواب باختيار كل من شق التردد يعني لو سلم ان الاعتبار
في تمييز الفرق هو المذكور في تلك الكتب والضابط لاصولهم تخصص الطائفة باسم خاص ينشأ عن نحلتهم كالمعتزلة
وفروعها الواسلية والنظامية ١٩ والغلافية والجاحظية والجبائية وغيرهما ينفهم هذا الاصل وكالشيعية

وقد يقال لهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات

على تقدير وعدم الانطباق على تقدير آخر بان يقال ان اريد بالاصول الاقسام الاولى
لامة الاجابة او الشاملة لاسماها الثانوية فقط وبالفروع ما عداها بكل من المعنيين فالترديد
غير حاصر لجواز ان يحمل على الاصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث
يضال بعضهم بعضا وان كان بعضها من الاقسام الثالثة والرابعة بل هو الظاهر وان اريد
بالاصول هي الاصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع ما عداها فنحن الشق الاول لكن
لانسلم ان الاصول بهذا المعنى اقل من ذلك العدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملائسا
بهذا العدد فقوله التي بينها مخالفة معتد بها صفة كاشفة للاصول لكونه تعريفا لها لصفة
مقيدة مسوقة لجرد الاشارة الى ان الاشاعرة مع الماتريدي اصل واحد لا اطلاق
مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة لاجل تخصيص الاصول حتى يتوجه
ما قبل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق الاصول اذا كانت اقل فالمقيدة بالطريق

من زمانه عليه السلام ثم انقضوا اكثرهم ولم يعرف خبرهم هذا على تقدير اختيار الاصول ولا ان جملة هؤلاء الفرق
هي المرادة في الحديث فاعلم منتهى الافتراق الواقع في قريب عصره عليه السلام كان على هذا العدد ثم ازدادوا هذا
على تقدير اختيار الشق الثاني فقوله وان زادوا او نقصوا ليس تقسيما بل هو تعميم يعني لما كان المراد من الحديث
الافتراق الواقع القريب لزمانه عليه السلام لا يضر الزيادة والنقصان في غيره من الازمان سواء كان المراد من الفرق
اصولها او فروعها وهذا هو تقرير هذا الجواب على الوجه الصواب ولكن لا ينبغي عليك انه لا فائدة حينئذ
في ذكر العدد الواقع في وقت دون غيره من الاوقات ويفوت المقصود بالحديث من الترغيب والترهيب اذ لا يظهر حال
ما زاد من الفرق على هذا العدد ورجوع ضمير كلها الى الامة دون العدد المذكور او الاحالة الى العلم بالمقايسة

بينها مخالفة في الجملة ازيد منه (قوله وقد يقال الخ) يريد انه يجوز ان يحمل على اصول المذاهب ويريد بها الاصول
التي بينها مخالفة في الجملة سواء كانت معتدا بها ام لا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول في وقت ما هذا العدد
وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا
كان الاولى ونقصوا بالواو قلنا كلمة او بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا
ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت مادون الواقع في اكثر الاوقات

بعيد على الغاية لا يصلح للالتفات اليه ولهذا نسب هذا الجواب الى غيره وأشار الى انه غير مرضى له ولم يتعرض على الجواب باختيار ان فرق الامة يباغون هذا العدد في الاستقبال ويتنهون الى ذلك الحد في ثانی الحال لان بناء الاعتراض على كون السين للاستقبال القريب لتقدم وقوع الافتراق على زمان الورود (قوله من حيث الاعتقاد) بيان للمراد وحاصل المعنى فان ظاهر الحديث يدل على علية الافتراق للحكم بالكيونة في النار ثم لما حمل العدد المذكور فيه للتحديد والغاية دون التكرير والمبالغة وحل الفرق على هؤلاء الطوائف المهودة المفرقة في العقائد والاصول وجب ان يكون كينونتهم في النار ﴿ ٢٠ ﴾ بحسب الاعتقاد لان الافتراق

(كلها في النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد

الاولى واقول والاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تقييده بالتي بينها مخالفة معتد بها ولك ان تجعل هذه المقيدة شقا ثالثا ويمكن دفع التوهم بوجه آخر هو ان ما ذكره اهل الكلام من الاصول الاقل هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة للجن ايضا فلنكن تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذي نقلناه عن البيضاوي ظاهر في ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام ليسا بمبعوثين الى الثقلين (قوله كلها في النار) يحتمل ان يحمل على الدائمة كما هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والنبات اى هم كائنون في النار ماداموا موجودين بالايحاد الثاني عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ لاموت لهم فهم موجودون ابد لكن حملها على الدائمة بهذا المعنى يأباه ان دخولهم في النار لا يستعقب الایحاد الثاني لانهم في العرصات ليسوا في النار وان رأوا علامتها الا ان يسم النار من علامتها او يحمل الدائمة على لازمها الذي هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شائعة في الجمل الاسمية المحمولة على الدوام ويحتمل ان يحمل على المطلقة العامة اى كلها يكون في النار بالفعل في وقت من الاوقات سواء كان دائما او لا فيدل على مطلق الدخول لاعلى الخلود والترديد الآتى مبنى على هذا (قوله من حيث الاعتقاد) اى كونهم في النار لاجل اعتقادهم الفساد لامطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد ولجل العمل الغير الصالح فحيث للتعايل ومن منشاءية (قوله فلا يرد الخ) هذا ايراد آخر على حمل الامة على امة الاجابة بان يقال لو حملت الامة في الحديث

في الفروع لا يوجب ذلك هذا (قوله فلا يرد) قيل وكذا لا يرد لو حمل الاستثناء على رفع الايجاب الكلى فيكون المعنى ان كل فرقة من هذه الفرق في النار الا الفرقة الواحدة وهذا كما يصدق بعدم دخول جميع افراد الفرقة الواحدة يصدق بعدم دخول بعضها ورد بان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين فرقة وان الحكم في قوله كانوا في النار على آحاد هذا العدد التي هي الفرق لانه مؤلف منها دون آحادها فيكون الاستثناء اخر اجالا للواحدة مقتضيا لعدم عصياتها او مفترتها مطلقا قلت

انما يكون الاستثناء رفعا للايجاب الكلى اذا ورد السلب على ماورد عليه الايجاب (على)

وهو تلك الطوائف وليس الامر كذلك فيما نحن فيه نعم لو قيل ان الاستثناء لا يدل الا على خروج الفرقة الواحدة عن الحكم بالكيونة في النار وهو لا يدل على عدم الدخول في النار كما لا يدل على الدخول فيها على ماذهب اليه الحنفية من انه لاحكم في الاستثناء وانما يثبت

(قوله فلا يرد انه لو اريد الخ) وذلك لان دخول عصاة كل فرقة فيها لا يقتضى ان يكون ذلك الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة الفرقة الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلية فيها وان كان عصاتهم داخلية فيها من حيث المعاصي ايضا

هذا الحكمين بدليل خارج عن هذا الكلام فيصح اختلاف آحاد الفرقة الواحدة المستثناة في مقضى الدليل قوله (خلاف الاجماع) مبنى على عدم تكفير المتدعة من اهل القبلة وشركاء الكلمة وهو الحق الذى لا مرد له والتصوص عليه من اعظم الائمة وكبار الفقهاء المحققين واعلام العلم وائمة الشرع ورؤس المجتهدين كابي حنيفة والثانى ورواه الحاكم الشهيد فى مختصره عن ابى حنيفة وقال عبدالله بن محمد بن يعقوب الحارثى كان ابو حنيفة رحمه الله يكف ﴿٢١﴾ لسانه عن اهل القبلة ويمظلم حرمتهم ويراعى حقوقهم ويتجاوز عن زلاتهم وهذا مذهبنا

ومذهب سلفنا الصالحين انتهى وهو مختار ابى الحسن الكرخى وابى بكر الرازى وابى الحسن الاشعري وغيرهم وقال احمد بن زاهر السرخسى لما حضرت الشيخ ابا الحسن الاشعري الوفاة فى دارى ببغداد وقال لى اجمع اصحابى فجمعتهم فقال اشهدوا على ابي لا قول بتكفير احد من اهل القبلة لاني رأيتهم يشعرون الى معبود واحد والاسلام يشتملهم وقد نقل ابو بكر بن المنذر مايدل على اجماع الفقهاء على عدم التكفير وفى المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته دليلا قطعا قال ابن الهمام والنقل الاول يثبت وابن

الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق اذا من فرقة الا وبعضهم عصاة

على امة الاجابة فاما ان يحمل قوله عليه السلام كلها فى النار على الخلود او على مجرد الدخول ففى الاول يلزم خلاف الاجماع الذى هو ان لا شيء من المؤمنين الذى لا يؤدى اعتقاده الى انكار شيء من ضروريات الدين بمخلد فى النار لان المعتزلة والجبورية مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تخليد هم اذا حمل الفرقة الناجية على بعضهم وعلى الثانى لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذا من فرقة الا وبعضها عصاة داخلية فى النار فلا يكون حكم المستثنى مغايرا لحكم المستثنى منه فلو حلت الامة عليها يلزم اما خلاف الاجماع وعدم صحة الاستثناء واللازم بكلاشقيه باطل وكذا الملزوم وانت خير برانه بعد حمل الفرق الناجية على بعض المؤمنين فعلى تقدير حمل الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا الايراد بالترديد ويندفع عنه ايضا بالاجوبة الاتية فالإيراد والاجوبة عنه مشتركة بين الحليين لكن ذلك الاشتراك لا يقدح فى معارضة المعارض لانه لا يلتزم صحة الحمل على امة الدعوة لينقض دليله بان يقال هذا الدليل جار فى عدم صحة الحمل على امة الدعوة مع انه صحيح عندك وانما يلتزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم يصح الحمل على امة الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حملها على معنى ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر خال عن المحذور فلا يكون الايراد قدحاً فى نفس الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا الايراد ايضا امور * الاول عموم كلمة ما فى قوله عليه الصلوة والسلام ما لنا عليه واصحابى واستقرارها لكل من الاعتقاد والعمل فيفيد بواسطة التعليق على المشتق الذى تضمنه الظرف ان سبب النجاة عن النار هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح ويفهم منه ان سبب عدم النجاة هو الاخلاص باحدهما فكونهم فى النار حيثئذ اهم من ان يكون لاجل اعتقادهم الفاسد او لاجل عملهم النكاسد * الثانى حمل الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين الذين لا يؤدى اعتقادهم الى انكار شيء من ضروريات الدين * الثالث حمل الخلود على معناه الحقيقى لا المجازى

المنذر اعرف بالنقل نعم يقع فى كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون ولا عبرة بغير الفقهاء قلت والقادة للفقهاء امير المؤمنين على ابن ابى طالب رضى الله عنه وقد سئل عن الخوارج المحككة الذين هم اخبت المتدعة وابعدهم عن الحق واضلهم عن السنة وقيل اكفارهم فقال من الكفر قروا فيسل فنناقرون قال ان المناقير لا يذكرون الله الا قليلا ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى قيل فمن هم قال قوم اصابتهم فتنة فعموا وصموا

(قوله بعيد جدا) بل لاصحة له في هذا المقام لان المسلمين كانوا الى آخر عهد الصحابة على العقيدة الصحيحة التي نقلوها من النبي صلى الله عليه وسلم وانما حصل الافتراق في اواخر عهدهم مع ان النبي عليه السلام قد اخبر عن بعضهم بانه جهنمي يدخل النار بسبب ماصدر عنهم من المعاصي كما قال لعلي رضي الله عنه قاتل ابن صفية بالنار وغير ذلك مما هو مشهور في كتب الاحاديث والسير والاكابر فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الفرقة الواحدة الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا شفاعا شافع لصحة عقائدهم ووفور طاعاتهم وصالح اعمالهم لان من نوقش في الحساب فقد عذب ومن افتقر الى الشفاعا فقد عرض على الذل على ما ورد في الحديث الصحيح قلت ما حصل العدد المذكور في هذا الحديث على التحديد دون التكثر واريده من الفرق الطوائف المتفرقة في العقائد واصل الدين لم يكن ان يراد من الفرقة ﴿ ٢٢ ﴾ المستثناة منهم الفرقة الموصوفة

والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا

الذي هو طول المكث * الرابع حل الاستثناء على التحقيق لاعلى التنزيل * الخامس ان لا يغفر جميع معاصي الفرقة الناجية في الظاهر والفاء في قوله فلا يراد تفريع على التفسير السابق اى لما كان المراد كونهم في النار لاجل اعتقادهم فلا يراد الخ لان ذلك التفسير جواب عنه باختيار الشق الثاني بان يقال نختار ان المراد مجرد الدخول ولا نسلم انه يلزم حينئذ عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول دخولهم في النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد دخوله لاجل الاعتقاد فقط وهذا الدخول المقيد غير مشترك بين الفرق بل خاص بما عدا الفرقة الناجية فان الفرقة الناجية الموافقة عقائدهم عقائد النبي عليه السلام واصحابه لا يدخلون النار لاجل عقائدهم وان دخلوا لاجل اعمالهم (قوله والقول بان معصية الخ) جواب آخر عن الايراد المذكور باختيار الشق الثاني ايضا امكن مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل كالفهم السائل وحاصله نختار الثاني ونمنع لزوم عدم صحة الاستثناء اذ لا نسلم ان الدخول مطلقا ولولا لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين المستثنى والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقة الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة مقارنة للتوبة او لا مغفورة بواسطة الشفاعا او بدونها فلا يدخل الناجية في النار لا لاجل الاعتقاد الفاسد ولا لاجل العمل الكاسد (قوله بعيد جدا) اى بعيد عن العقل بمعنى

وكيف يجوز ان يحكم على من نوقش في الحساب او احتاج الى الشفاعا

(قوله بعيد جدا) وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة فيها واما ما قيل ان بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعا لان من نوقش في حسابه فقد عذب فليس بنج ومن افتقر الى شفاعا فقد عرض للذل فليس بنج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش في حسابه والمفتقر الى الشفاعا ناجيا

ايضا فلا يضرنا فيما لا مجال له هنا على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين (مرجوح)

كانوا في زمان حياته عليه الصلوة والسلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي صلى الله عليه وسلم على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان يحذر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمي بسبب ماصدر عنهم من المعاصي على ما هو المسطور في اكثر كتب الاحاديث وما يذني ان ينه عليه ههنا هو ان ضمير كلها راجع الى ثلثة وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار على كل واحد من آحاد هذا الفرد التي هي الفرق والطوائف فان تألف هذا العدد منها دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة واخراجها عن هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضى عدم دخول ابعادها منها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها سببا للدخول فلذا التزم في المناقاة

الكل وانما حمل الغزالي في فصل التفرقة على ذلك نظرا الى عبارة الحديث الذي اورده فيه من قوله ستفترق امتي
 سبعين فرقة الناجية منها واحدة واما في هذا المقام فلا يصح ذلك اصلا اما اولاً فلان الاستثناء عن الكائنين في النار
 عن المدين مطلقا واما ثانياً فلان الكلام على هذا التقدير يكون لغوا غير مفيد (قوله ولا يبعد الى آخر)
 ما من حجة الجواب السابق ورد لما عسى ان يقال كما يبعد هذا القول ببعد ارادة الدخول بسبب الاعتقاد
 لا من صرف عن الظاهر وحل اللفظ على غير المتبادر بانه عليه السلام اراد استقلال مكنتهم بمعنى ان من صحت عقيدته
 ودخل النار يكون مكنت قليلا اما بالنسبة الى سائر الفرق الفاسدة العقائد فبغير النبي عليه السلام عن قلة المكث
 لا يدل على عدم الدخول اصلا لما ان القليل له حكم العدم فكأنهم لا يدخلون قط ترغيا لامته في تصحيح
 العقائد وملازمة طريق السنة ﴿٢٣﴾ والجماعة ومجانبة الهوى والبدة اوجواب آخر عن الايراد وتعليل

ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكنتهم في النار بالنسبة الى سائر

مرجوح لا يبعد عن الحق بمعنى باطل اذا لاجع المتعقد على ان طائفة من هذه الامة
 تدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة من الفرقة الناجية فلنكن من غيرها لكن
 الظاهر من آيات الوعيد ان بعض المؤمنين كالحجاج ويزيد وامثالهما يدخلها ايضا
 فان قلت قد كان الجواب المذكور منعا فالواجب على الشارح من طرف الملل
 اثبات الممنوع الذي هو دعوى الاشتراك او ابطال هذا السند المساوي لاستبعاده
 فانه خارج عن قانون التوجيه قلت لعله حمل الجواب على الاستدلال والمعارضة في المقدمة
 المدللة القائلة بان مطاق الدخول مشترك ثم زيفه باننا لانسلم ان مطلق معصيتهم
 مغفورة كيف وهو احتمال بعيد جدا او حمل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب عنه
 بابطال المنع بان المقدمة الممنوعة ظنية كالدعوى فتكون معلومة بالعلم المناسب للمطلب
 فان القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا ينقذ به المقدمة الظنية وابطال المنع
 موجب لاثبات الممنوع وذلك لان المعارض قديمارض بالادلة الظنية ويجب
 على الملل دفعها كالمعارضة بالادلة القطعية ولك ان تقول هذا الاستبعاد من الشارح
 مبنى على انه لم يحمل القول المذكور جوابا بمنع الاشتراك بل بمنع لزوم عدم صحة
 الاستثناء مستندا بجواز ان يحمل الاستثناء على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال
 ذلك السند بان حمل الاستثناء في الحديث على احتمال بعيد مع وجود الاحتمال القريب
 الذي ذكره غير صحيح (قوله ولا يبعد) اي كل البعد ونفى المقيد راجع الى
 القيد فيبقى اصل البعد ولذا قيل هذه العبارة تستعمل في البعيد ثم انه جواب ثالث

لنفي ورود اي لا يبعد
 ان يكون اراد هذه
 العبارة الدالة بظاهرها على
 عدم دخول الفرقة الواحدة
 اصلا استقلالا لمكث من
 دخل منهم فيها وعده قليلا
 بالنسبة الى سائر الفرق فان
 دخولهم فيها لا يكون الا
 من حيث المعاصي بخلاف
 سائر الفرق فان دخولهم
 القول بان معصية الفرقة
 الناجية مطلقا مغفورة وبما
 نبهنا عليه ظهر انه لا وجه
 لما قيل انه يجوز ان يكون
 الحكم في قبوله صلى الله
 عليه وسلم كلها في النار
 على كل واحد من كل
 فرقة فيكون قوله عليه
 الصلوة والسلام الا واحدة

وفقاً للإيجاب السكلي فلا يلزم القول بان معصية الناجية مغفورة مطلقا (قوله ولا يبعد ان يكون استقلال مكنتهم الخ)
 اي لا يبعد ان يقال في دفع ما اورده ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية في النار كون مكنتهم فيها قليلا بالنسبة
 الى مكث سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه يكون من حيث
 عقائدهم الباطلة قطعاً وان كان بعضهم يدخلها بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة
 يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الرباني

ما يرون راسنكرهم وقال را * مادرون راسنكرهم وحال را

وبما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث

يكون من حيث العقائد والمعاصي ولاخفاء في ان لقوة السبب تأثيرا في قوة المسبب وليس المعنى ان المراد بعدم دخولهم فيها قلة مكثهم حتى يلزم ان يكون المراد من قلة المكث عدم طول المكث فيكون مجازا في مجاز فتأمل واما تجوز دخول الفرقة الواحدة من حيث الاعتقاد فمصحح لانهم هم الذين على ما عليه النبي عليه السلام واصحابه كافي الحديث ولايتوهم انه حينئذ يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول لان القيد المذكور ملحوظ في نظم الحديث على الاول دون الثاني فان كون العقائد الفاسدة سببا للدخول وطول المكث حينئذ انما هو بحسب الواقع ولان كونهم على عقيدة النبي عليه السلام واصحابه لا ينافي التفاوت وقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلمي شاهد صدق على التفاوت لانه لو سلم التفاوت في اصل اعتقاد الفرقة المستثناة فلا نسلم بطلانه الموجب لدخول النار ولا يبعد كل البعد ان يراد من استقلال المكث عدم مشاركة الفرق للفرقة الباقية المستثناة في كينونة النار لبقائهم فيها ﴿ ٢٤ ﴾ بعد خروج جميع من دخل من افراد

الفرق ترغيا في تصحيح العقائد (الواحدة قبل ومن هم) اى الفرقة الناجية

مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل اما باختيار شق ثالث متفرع على الاول بان المراد هو الخلود المستعار لطول المكث كخلود القتال للمؤمن متمدا فالنبي كلها كالخلد المدلول عليه بالجملة الاسمية في طول المكث الواحدة او اختيار الشق الثاني بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول الناجية لاجل عملهم بمنزلة عدم قلة مكثهم بالنسبة الى غيرهم وتلك القلة بالنسبة الى غيرهم بسبب صحة اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وهذا الاعتبار صحيح الترغيب في تصحيح العقائد وان عم علة الدخول للاعتقاد والعمل وطول مكث القتال متمدا من الفرقة الناجية كما يقتضيه عموم تلك الآية لا ينافي قلته بالنسبة الى مكث الفرقة الغير الناجية لان البدعة في الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا واورد على الاجوبة الثلاثة تقتضى دخول سائر الفرق في النار البتة مع ان العفو والشفاعة جائزان في حق كل مؤمن عاص ولو كان عصيانه من جهة الاعتقاد واجيب بان قوله عليه السلام كلها في النار محمول على استحقاق الدخول فيها لاعلى الدخول بالفعل ومثله شائع في الآيات والاحاديث واما القول بان العفو والشفاعة لا يجريان في ضلالة العقائد فبعد جدا (قوله قبل ومن هم) لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كانه قبل ما سبب نجاستهم ومن هم ففيه اشارة الى ان السائل انما يطلب

هذه الفرقة المستثناة الباقية فان السائر بالهمزة الأصلية اظهر اشتقاقا واشهر استعمالا واثبت لغة فيكون اقل مصداقا حتى قال صاحب الكشف ان استعمال السائر بمعنى الجميع غير ثابت فيكون حاصل المعنى ان جميع الفرق يطول مكثهم في النار الا الواحدة عسبر عن طول المكث بالكون في النار وعن عدم الطول بعدم الكون فيها ترغيا في تصحيح العقائد

الأعتقاد وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لأمر مشترك بين جميع

آحادها لا يوجد في سائر الفرق وما ذلك الا لاعتقادات فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب (العارض)

الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث انه لم يصل الى الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقادات يقل مكثه فقد بعد عن الحق كيف وعقائد الفرقة الناجية هي ما عليه النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه رضى الله تعالى عنهم اجمعين (قوله ترغيا في تصحيح العقائد) اى عبر عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول ترغيا للمسلمين بتصحيح عقائدهم بان يتسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم ولا يسترسلوا مع عقولهم او مع النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة ترغيبا في تصحيح العقائد ظاهر غير محتاج الى البيان

الله الذين هم على ماانا عليه واصحابي) * اعلم ان المصنف حمل الافتراق في الحديث على افتراق الامة في الحياة
 بما يحب العقائد المختلفة التي اتحلها صاحبها وحمل العدد المذكور فيه على التحديد والغاية على
 مايدل عليه قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الاشاعرة فاشاء الشارح المحقق في تنزيل الحديث على هذا المعنى
 ولكن الحق عندي ان المراد من قوله ثلاثا وسبعين ليس الغاية والتحديد بل المبالغة في التكثير اذ قد شاع
 استعمال السبعين فيه وورد على ذلك في الاحاديث والآيات وجرى مجرى الامثال في كلام العرب وارباب
 اللغات كما في قوله تعالى * ان تستغفروهم سبعين مرة * وقوله * في سلسلة ذرعتها سبعون ذراعا * وقوله صلى الله عليه
 وسلم استغفر الله في كل يوم سبعين مرة وقوله من صبر على حرمة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم سبعين
 خريفا وذلك لاشتغال السبعة على جملة اقسام العدد من الوتر والشفع والعشرة على كاله والسبعين على
 كثرتها فكان كانه العدد بأسره وان المراد من ماعليه عليه السلام واصحابه هو الطريقة التي كانوا عليها من الاعتصام
 بالشريعة والعمل بمقتضاها بالملازمة عليها ومحافظة حدودها بآيات ما اثبتته ونفى ما نفته والسكوت عما سكنت عنه
 مع مجانبة الهوى والبدعة فتكون ﴿ ٢٥ ﴾ اعم من العقائد وغيرها فيكون الافتراق بالدول عن هذه الطريقة

والتجاوز عن حدودها
 سيلا دخول النار والثبت
 عليها والملازمة على
 حدودها سببا لنجاة
 الفرقة الواحدة المستثناة
 في الحديث وليس المراد
 منها الفرقة الخاصة
 المعروفة باسم خاص
 كالاشعرية او غيرها لظهور
 ذلك من عموم كلمة ماومن
 سوق الحديث حيث قال
 في اوله ليأتين على اتي كما
 اتي على بني اسرائيل

(قال الذين هم على ماانا عليه واصحابي) رواه الترمذي

العارض المشخص الذي هو سبب نجاتهم لامطلاق المميز ولذا اجاب النبي عليه السلام
 بالمميز السبب وهو كونهم على ما عليه النبي عليه السلام واصحابه وهو مع كونه سببا
 للنجاة وصف مميز يمتاز به الفرقة الناجية عن سائر الفرق عند السائل وان لم يعلم
 السائل عقائد سائر الفرق التي لم توجد بعد لان عقائدهم لاحالة مخالفة لعقائد
 الفرقة الناجية ولما كان اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه معلوما في ذلك الوقت قبل
 افتراق الامة لم يسئل السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك الاعتقاد (قوله
 الذين هم على ماانا عليه الخ) اي هم كاثنون مستقرون على ماانا كائن مستقر عليه
 واصحابي مستقرون عليه وانما قدرنا متعلق الطرفين اسما لان النبي عليه السلام
 عدل عن الجملة لافعليه في الصلة الى الاسمية لقصد الدوام والثبت للتنبيه على ان النجاة
 منوطه بدوام الاعتقاد لا بمجرد حدوده وذلك انما يستفاد من الاسم لا من
 الفعل الماضي وهو ظاهر ولا من المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعمونة

حذو الفعل بالنعل حتى ان كان فيهم من يأتي على امة علانية كان في امتي من يصنع ذلك فقد حمل افتراق امة
 على تمام الموافقة وكال المطابقة على افتراق بني اسرائيل وبالغ في كثرة افتراقهم حيث جعله زائدا على
 غاية الكثرة وذكر من جملة افتراقهم اتيان الواحد منهم على امة علانية وزاد افتراق امة على افتراقهم
 ولاشك ان الافتراق بالاتيان على الام ونحوه من المعاصي ليس من الافتراق في العقائد وبالجملة ان الحديث
 يكون المراد منه المبالغة في كثرة الافتراق وسهولة وقوعه تحريضا وحثا على ملازمة طريقته والاعتصام بها
 لئلا يقعوا في امثال هذه الافتراقات المهلكة فينشذ لا يرد الاعتراض بان اصول الفرق اكثر وفروعها
 اقل من هذا العدد لانه لا يصح الحكم بالخلود في جانب المستثنى منه وبعدم الدخول في جانب المستثنى ولا يحتاج
 الى تمحل الاجوبة المدخولة (قوله رواه الترمذي) اقول ولكن لاهذه العبارة التي اوردها المصنف
 بله حكم النقاد وائمة اللسان بعدم صحتها

والاصحاب جمع صاحب او جمع صاحب مخفف صاحب بمعنى صاحب

المقام لكنه انما يدل على الاستمرار التجددي لاعلى الاستمرار الدوامي كاذكروا في قوله تعالى ﴿الله يستهزي بهم﴾ الآية ولم يقتصر النبي عليه السلام على نفسه مع انه المتبوع في كل حال بل عطف الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه مؤيدة بهذا الحديث كما كانت مؤيدة بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم باهم اقتدبتهم اهتديتم ثم ان ههنا كقوله تعالى ﴿اولئك على هدى﴾ استعارة اماتبعية بتشبيه التثبت بالاعتقاد الصحيح والثبات فيه باستعلاء فارس على فرس جواد في كونهما سببا للنجاة عما يخاف والوصول الى مايرام او استعارة مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح بذلك الفرس ويكون ادخال كلمة على استعارة تخيلية او استعارة تمثيلية بتشبيه حال المعتقد مع اعتقاده بحال المستعلى على الفرس مع فرسه في كونهما جامعين لاسباب النجاة والوصول فذكر التركيب الدال على الثاني واريد الاول كانه قيل هم الراكبون على ماانا راكب عليه واصحابي وان حذف من ذلك التركيب ماءد اكلمة على كاشار المحقق الشريف الى الكل في حاشية المطول واجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية من هذه الاستعارات الثلاث نزاع عظيم بينه وبين السلامة التفازاني والمحققون مع الشريف المحقق واعلم ان المراد من هذا القول الشريف انهم الذين داموا على هذا الاعتقاد لكن لما لم يمكن تعريفه الابلاضافة الى نفسه والى اصحابه قال انا عليه واصحابي عليه فحينئذ تدخل الاصحاب في الفرقة الناجية فافهم (قوله والاصحاب جمع صاحب) يسكون العين كفرخ وافرأخ وهو جمع صاحب معنى سواء كان جمعا لفظا كما ذهب اليه البعض او لم يكن كما ذهب اليه البعض الآخر في مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول الامر حلا للحديث على الاستعمال الشائع لان فاعلا لا يجمع على افعال عند الجمهور وان خالفهم الزمخشري في مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب وذكر الميداني ان هذا الجمع عزيز في الكلام جدا (قوله او جمع صاحب) بكسر العين كنمر وانما تخفيف اى مخفف صاحب بتشديد العين الذي هو بمعنى صاحب ولم يجعله جمع المشدد اولا كيت واموات وخير واخيار لانه لم يوجد في الصحاح وان وجد في بعض المعتلات ولا جمع صاحب مخفف صاحب لانه كجمله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد ههنا انه جمع صاحب يسكون العين مخفف صاحب بكسر العين لوجهين الاول ان صاحب بكسر العين لم يوجد بمعنى الصاحب والا لقال او جمع صاحب بالكسر كنمر وانما هو اما مخفف المشدد او مخفف الصاحب فذكر الصاحب بدون تخفيفه مما لاوجه له الثاني انه لو كان مراده ذلك لادرجه فيما سبق بان يقول جمع صاحب بالسكون جمع

وموضوعيتها (قوله والاصحاب جمع صاحب) هو جمع صاحب كالكرب جمع راکب على ما هو مذهب الاخفش ومختار الجوهري ووقع مثل ذلك عن الزمخشري وغيره واما عند سيبويه فهو اسم جمع لانه ليس من ابنية الجمع ولا يبعد ان يكون مراد من الجمع (قوله هو جمع صاحب) عطف على قوله صاحب ولذلك زاد قوله جمع لبعد العهد فيكون على الاول كنهر وانهار وعلى الثاني كنمر وانما وانما لم يجعله جمع صاحب كطاهر واطهار لما ذكره الجوهري فيما جاء في المثل اجناتها وابنائها اظن ان المثل جناتها وبناتها لان فاعلا لا يجمع على افعال ولكن صاحب الكشف قال في تفسير قوله تعالى وتوفنا مع الابرار جمع بر كبر وارباب وصاحب واصحاب وفي تفسير قوله تعالى يوم يقوم الاشهاد جمع شاهد ولا جمع صاحب كيت واموات لعدم ثبوته في صحيح العين ولا صاحب مخفف صاحب لانه لا يقل فيه حتى يخفف

وهو من رأى) تعريف للصاحب الخاص بالمعنى المراد المعلوم في المقام وهو الصحابي المنسوب
 للصحابة نسبة الفرد الى الطبيعة وعن الجوهري ان الصحابة بالفتح الاصحاب وهي في الاصل مصدر
 وفي النهاية انها جمع صاحب ولم يجمع فاعل على فعالة غيرها وغلب على اصحاب النبي عليه السلام ولا يطلق
 على غيرها اصلا واعلم ان اسم الصحبة بحسب اصل اللغة يقع على من صحب غيره قليلا كان او كثيرا يقال
 صحبت فلانا حولا وشهرا ويوما وساعة وفي العرف يختص بمن اشتهر بصحبته وطول ملازمته كملامة
 والاسود بالنسبة الى ابن مسعود وعطاء وطاوس بالنسبة الى ابن عباس ونحو ذلك واصطلاح اهل الاثر
 واصحاب الشافعي وقع على مذاق اللغة فعرفوه بانه من ادرك محبة النبي عليه السلام مؤنبا واصطلاح
 اهل الاصول والفقهاء الحنفية جرى على مذاق العرف اذ لاشك ان المفهوم من اصحاب الحديث واصحاب الرأي
 واصحاب ابي حنيفة ليس الا الملازمون له وهو الظاهر من قوله عليه السلام الله الله في اصحابي لاتخذوهم غرضا
 بعدى وقوله صلى الله عليه وسلم ﴿ ٢٧ ﴾ لاتسبوا اصحابي فان احدهم لواضق مثل احدها ما بلغ مداحدهم

ولا نصيفه وعن موسى
 السيلاني قال اتيت انس
 ابن مالك فقلت هل بقي
 من اصحاب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم احد
 غيرك قال بقي ناس من
 الاعراب قد راووه فلما
 من صحبه فلا اسناده جيد
 حدث به ابو زرعة الرازي
 بحضرة مسلم وعن ابن
 المسيب رحمه الله انه كان
 لا يبعد صحابيا الا من قام
 مع النبي عليه السلام سنة

وهو من رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤنبا سواء كان في حال البلوغ او قبله
 او بعده طال صحبته او لا

صاحب او مخفف صحب بالكسر (قوله من رأى النبي عليه السلام مؤنبا) كلمة
 من لذي العلم فيشمل الانس والجن والملك والمراد بالرؤية الملاقاة لا يخرج الصحابي
 الاعمى كابن ام مكتوم رضى الله عنه ثم ان الجمهور على ان الصحابي من رأى النبي
 عليه الصلوة والسلام بعد النبوة مؤنبا وبعض المحدثين عمنه ممن رأى قبل النبوة
 ليدخل الراهب الذي رأى النبي عليه السلام في الشام قبل النبوة وآمن به بعلامة
 القمام ومات مؤنبا به فعلى الاول المراد من رأى النبي في وقت كونه نبيا وعلى الثاني
 من رأى ذات النبي عليه السلام وقوله مؤنبا به بمعنى مصدقا معترفا به في جميع ما جاء به
 واخرج من رآه كافرا وان آمن به بعد الملاقاة سواء كان الرؤية والابصار في حال
 البلوغ او قبله كما في محمد بن ابي بكر من الصحابة فانه ولد قبل وفاته عليه السلام
 بثلاثة اشهر لكنه رأى النبي عليه السلام حال الطفولية ولذا عدوه من الاصحاب

اوسنتين وغزا معه غزوة او غزوتين (قوله مؤنبا به) مقن عن التقيد بالبقاء فان المراد منه ايمان الموافات عرفا
 للمطلق الى الكامل فلا يصدق على من رآه مؤنبا به ثم ارتد والعياذ بالله ونبت على ارتداده كابن خطل
 ولكن هذا التعريف المذكور في الشرح لا يشمل بظاهره الاعمى كابن ام مكتوم وغيره ممن لاشك في صحبته

(قوله وهو من رأى النبي عليه الصلوة والسلام) مؤنبا به هذا لا يشمل الاعمى الذي هو صحابي اتفاقا كابن
 ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي وما في حكمه ويشمل من لا يبعد صحابيا ممن رأى النبي عليه الصلوة
 والسلام وآمن به ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله بن جحش وابن خطل اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا ويقال
 لا يضر في كونه صحابيا بالاطلاق اى في وقت ما الكفر اللاحق كما لا يضر في قولك الكفر السابق وان طال زمانه فيه
 (قوله سواء كان في حال البلوغ الخ) وسواء تحللت الردة بين ايمانه به عليه الصلوة والسلام وبين موته على الاسلام
 او لم تحلل

وفيه دليل على ان المراد من الايمان اعم من الاستقلال والتبني الحاصل بتبعية الابوين وسواء طال صحبته مع النبي عليه السلام او لم يطل بان تكون قصيرة او لم يكن له صحبة اصلا اذ الملاقاة لا يقتضي الصحبة كما في ملاقاته الطفل واورد على هذا التعريف انه يصدق على من رآه عليه السلام مؤمنا به ثم ارتد ومات على الكفر نعوذ بالله تعالى مع انه ليس بصحابي قطعا واجيب بحمل مؤمنا به على الحال الدائمة لاعلى المتتلة وبالتزام انه صحابي وقت الايمان لابعده كما انه مؤمن وقت الايمان لابعده ولا يخفى فساد الجوابين اما الاول فلان حمل الحال على الدائمة يخرج من رآه مؤمنا ثم ارتد ثم آمن ومات على الايمان مع انه صحابي قطعا مع ان الحال الدائمة مايدوم لصاحبها في نفسها لابرادة المتكلم واما الثاني فلان قياسه على اطلاق المؤمن فاسد لان اطلاق المؤمن يدور على الاتصاف بالايمان وذلك الاتصاف يزول بالارتداد فيطلق عليه المؤمن قبله لابعده واما اطلاق الصحابي فهو على ما يقتضيه التعريف انما يدور على الاتصاف بكونه راثيا حال الايمان وذلك الاتصاف لا يزول بالارتداد والالم يصدق قولنا ذلك المرتد الذي رأى النبي عليه السلام حال ايمانه بل هو وصف يدور بعقد الرؤية الى آخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد ايضا على ان كونه صحابيا في الجملة يوجب دخوله في عموم الاصحاب في قوله عليه السلام ما انا عليه واصحابي لان المعبر في صدق عنوان الموضوع هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية وذلك قطعي البطلان ولذا قال الشارح في الحاشية الاولى ان يقيد بقولنا وبقي على ايمانه لثلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال يجوز التعريف بالاعم ههنا لان الفرض يميز الاصحاب عن سائر المسلمين لا عن كل مسلم وكافر واما ما قيل ان هذا القيد يفيد ان بقاء صحبة الاطلاق شرط لحدوثها وليس كذلك فان بقاء شيء لا يكون شرطا لحدوثه بل الامر بالعكس فليس بشيء فانه انما يفيد ذلك لو صح اطلاق الصحابي بمجرد الرؤية مؤمنا وهذا فاسد عند من اعتبر في التعريف قييدا آخر فان اطلاق الصحابي على هذا يشترط باسرين احدهما الرؤية حال الايمان وثانيهما البقاء على الايمان الى آخر العمر نعم على هذا لا يظهر كون شخص صحابيا قبل الموت ولا بأس به ثم ان القيد الذي ذكره الشارح اولى بما ذكره البعض من قوله ومات على الايمان اذ قد اشترنا الى ان الصحابي كما يكون من الانس يكون من الملك والجن وعلى تقدير صدقه على الملك والجن يصدق على ارواح الانبياء عليهم السلام المألوية له عليه السلام ليلة المعراج بحسبه الشريف مؤمنين به عليه السلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة كالملك والجن فلذا عد تلك الارواح الكاملة من الاصحاب مع انهم لا يموتون ابدا بعد الملاقاة لا يقال لاترتيب في الواو وهم قد علموا قبل موتهم بعثة نبينا عليه السلام بطريق المعجزة وماتوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم ذلك التعريف

له اشارة الى مقاصد هذه الرسالة) زاد لفظ المقاصد لان كل ما في الرسالة ليس من العقائد وفيه اشعار
بالاشارة وقت على ما في الذهن ﴿ ٢٩ ﴾ من المسائل المرتبة من حيث الحضور الذهني والتعين التوحي سواء

(وهذه) اشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) والمراد بالعقائد

وان كان موتهم قبل الملاقة لانا نقول الموت السابق على الملاقة موت اجسادهم
لاموت ارواحهم والكلام في الثاني (قوله) وهذه عقائد الفرقة الناجية)
لا يخفى ان ا تصاف تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقة الناجية قد علم من الحديث
وانما الشك الواقع بعد افتراق الامة في تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب
الفرق فالظاهر ان يقول وعقائد الفرقة الناجية هذه ففي الكلام قلب وقد قبله
السكاكي مطلقا مع انه متضمن لاعتبار لطيف هو المبالغة في الترغيب في الرسالة
بالايماء الى انها اصل ينتسب اليه عقائد الفرقة الناجية كانتساب المسند الى المسند اليه
ويمكن جملة جوابا عما يقال هذه الرسالة عقائد اية فرقة فلا قلب (قوله) اشارة
الى مقاصد الرسالة) لا الى الموصول في الحديث لانه اخبار بحكم معلوم من الحديث
فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمها ولانه مفوت لغرض المصنف من التصيص على
ما يوجب الترغيب في رسالته المعمولة على مذهب اهل السنة والتنفير عن الرسائل المؤلفة
على سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى هذه الرسالة اذ يحصل حينئذ الفائدة
والتصيص اشار بزيادة المقاصد الى امور * الاول اشتغال الرسالة على ما لا يجب اعتقاده
ككون الايجاب على الله تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى مذهب الفلافة
واما الواجب هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا منه شيء وكالدعاء في آخر الرسالة
بل بحث الامامة لما سيجي منه انه بالفروع اشبه اقول ويدل عليه ان الترتيب الواقع
في الاثمة الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة في نوبة عثمان رضى الله
عنه شوري بينهم ولا علم قبل المشورة فامامة عثمان رضى الله تعالى عنه في الثالثة
وعلى كرم الله تعالى وجهه في الرابعة غير معلومة للذين ماتوا قبلهما من الاصحاب
وقد دل الحديث على ان عقائد الفرقة الناجية هي العقائد التي دام عليها النبي
عليه السلام وجميع الاصحاب * الثاني ان مقاصد الرسالة ما شير اليها ولم يصرح بها
كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه في ضمن قوله والنظر في معرفة الله تعالى
واجب وامثاله من العقائد المتدرجة في عقائد النبي عليه السلام واصحابه * الثالث ان المراد
بالاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة وان كانت عبارة
عن الالفاظ في الاصح الا ان المقصود الاصل من تلك الالفاظ هو المعاني والمسائل
(قوله) والمراد من العقائد) يعني ان العقائد جمع عقيدة بمعنى الاعتقاد لكن في كلام
المصنف ههنا بمعنى النسبة المتقدمة مجازا بذكر الشرط او الجزء العقلي واردة المشروط
او الكلي بقرينة امتناع حل احد التباينين على الآخر وان كان الموصول

كذا او قرأته فهو محمول على التجوز ومن قيل اطلاق اسم المدلول على الدال اذ الاشتراك خلاف الاصل ولانه
لا يتعلق هذا الفعل الاعلى المشخص العيني والموجود الخارجي ونسبوت شيء للفرد لا يستلزم ثبوته للطبيعة المطلقة
والمراد بالعقائد ما يتعلق بالفرض بنفس اعتقاده اى المسائل التي يكون المقصود منها نفس اعتقادها

ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده

في الحديث ظاهرا في الاعتقادات * اعلم ان الرسالة اما عبارة عن المعاني والالفاظ او النقوش ولا قائل باحتمال كونها ادراكات او ملكات كما ان العلم اما عبارة عن الادراك او الملكة او المعاني ولا قائل باحتمال كونه الفاظا او نقوشا وقد اشتهر بين المحصلين توجيه امثال كلام المصنف ههنا بحمل كل من المبتدأ والخبر على واحد من محتملاته وتصحيح فيها اريد بهما المتسايران بالذات بارتكاب التجوز في احسد الطرفين اوفي الاستاد اوفي الحذف والشارح ههنا جرى على مقتضى الظاهر وجعل اسم الاشارة اشارة الى المقاصد التي هي النسبة الخبرية واختار في تصحيح الحمل التجوز في طرف المسند لان اطلاق العقائد على معنى المعتقدات تجوز شائع قلما يحتاج الى القرينة فهي الى الحقيقة اقرب لاسيما ان الاعتقادات والمعتقدات متحدة بالذات عند المحققين ومنهم الشاح (قوله ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده) الموصول ههنا عبارة عن الاحكام بقرينة قوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية بقرينة اضافة العقائد الى الفرقة الناجية يتبادر الاحكام التي عند الشارع مع شيوعها في هذا المقام قال شارح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسما قسم يقصده به الاعتقاد وقسم يقصده به العمل وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وكذا في شرحه للعقائد النسبية لكن باضافة الكيفية الى العمل وكتب القوم بذلك مشحونة فلا يتوهم ان المسماة بالاصولية هي الاحكام الشرعية التي يتعلق الغرض بنفس اعتقادها لامطلق الاحكام التي يتعلق الغرض بذلك لانها شاملة لاحكام الحكمة النظرية فلا يصح قوله وتسمى الى آخره ثم للحكم على ما ذكره الخيال ثلثة معان الاول نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسبة او لا وقوعها ومن زعم انه مغاير للاول وان للحكم معان اربعة فقد سها الثاني ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء او التخيير كالوجوب والاباحة وغيرها من التدبب والكرهية والحرمة وهذه احكام خمسة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية وهي المرادة من كيفية العمل وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث لاستلزامه انحصار الاصولية في الاحكام التي موضوعاتها افعال المكلفين ومحولاتها الوجوب واخواته وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على المسلمين وذلك الانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث الذات والصفات وحدوث العالم وفناؤه مع انها ليست كذلك ولا المعنى الثاني لان المسماة بالاصولية والفروعية انما هي المسائل والنسب الخبرية لا ادراكاتها ولانه ياباه قوله بنفس اعتقاده لان اضافة الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعي ان يكون عبارة عن المعتقد وهو النسبة الخبرية

من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غير ذلك من مباحث
الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام اصلية واعتقادية

لائحة احكامها والقول بمنع الاستدعاء مستندا بجواز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد
الى ضمير الموصول الذي هو عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الاذعاني بيانية من قبيل
اضافة العام المطلق الى الخاص كشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور
الوجه الصحيح الذي هو كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى مثله
لضرورة كالضرورة في تعريف بعضهم المفرد بما لا يراد بجزء لفظه دلالة على جزء
معناه فان اضافة اللفظ الى ضمير الموصول يقتضي ان يكون الموصول عبارة عن المعنى
واضافة المعنى اليه يقتضي ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد ان يحمل
احدى الاضافتين على البيانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ الموضوع او بمعناه
لثلا يلزم اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقى الموصول على عمومه او اضافة احد
المساويين او المترادفين الى الآخر اذا خص بمطلق اللفظ او بمطلق المعنى كالضام
فان شيئا من هذه الاضافات غير صحيح عند النجاة ولما لم يكن الحكم ههنا بالمعنيين
الاخيرين تعين الاول فراده ان المراد من العقائد هي النسب الخبرية الشرعية
التي يتعلق الغرض بنفس اعتقادها ثم الغرض انما يعلل به الفعل الاختياري فالمراد
الغرض من تدوين تلك الاحكام او تحصيلها وتعلمها والمتبادر من الغرض الغرض الاصل
ومعنى تعلقه بالاعتقاد او العمل ان يتحقق في ضمنه بان يكون الغرض هو ذلك
الاعتقاد او العمل فيكون من باب تعلق العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصل
من تدوين الاحكام او تحصيلها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام
كافي للعلوم الغير الآلية المقصودة لذاتها كالكلام وقد يكون حصول امر آخر يتوقف
عليها ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام غرضا بالتبع كافي للعلوم الآلية كالمنطق
على ما اشار اليه الشريف في الحاشية الكبرى فالغرض الاصل من تدوين الاحكام
الشرعية او تحصيلها اعم من اعتقادها ومن العمل بها ويدل على ان المراد من التعلق
ما ذكره المصنف في المواقف من ان المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون
العمل (قوله من غير تعلق بكيفية العمل) الظاهر ان الظرف المستقر حال
من الضمير الجرور وكلمة من منشأة وغير بمعنى الامر المنفائر اى حال كونه ناشئا
من مفاير لتعلقه بكيفية العمل ويلزم ان لا ينشأ من ذلك التعلق ويلزمه في الجملة
ان لا يوجد ذلك التعلق اذ لو وجد لنشأ منه فامثال هذه العبارة بهاتين الواسطتين
كناية عن عدم التعلق على ما اشار اليه العلامة التفتازاني ويمكن ان يكون من بمعنى
الباء على ما في المغنى وكلمة غير مجرد النفي اى حال كونه ملابسا بعدم التعلق بالكيفية
ثم انه ليس المراد من التعلق المنفي هو تعلق الغرض كما يتبادر من اسناد التعلق قبله
الى الغرض بل المراد تعلق الاحكام التي كان الموصول عبارة عنها بقرينة اسناد

التعلق بكيفية العمل في مقابلتها الى الاحكام حيث قال وبقابلها الاحكام المتعلقة
 بكيفية العمل الى آخره وايضا لامي لتعلق الغرض بكيفية العمل سواء حملت
 الاضافة على ظاهرها بمعنى الكيفية القائمة بالعمل على ان يكون عبارة عن محمولات
 المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة وامثالهما او بمعنى مضمون قضية قائمة بان العمل
 مكيف بكيفية مخصوصة او حملت الاضافة على اضافة الصفة الى الموصوف كحصول
 الصورة اما على الاولين فظاهر والا لكان الغرض من تدوين احكام الواجبات
 وجوبها على المكلفين او القضايا الحاكمة بالوجوب وليس كذلك وانما الغرض هو
 العمل بها واما على الثالث فلان الغرض من تدوين الفروع هو مطابق العمل
 لا العمل المكيف ولذا حذف شارح المواقف الكيفية في قسم الفرعية حيث قال
 ما يقصد به العمل بخلاف تعلق الاحكام بمعنى النسب الخيرية بكيفية العمل فانها متعلقة
 بالكيفية القائمة بالعمل تعلق النسبة بالمحمول وبالعمل المكيف تعلق النسبة بالموضوع
 وبالقضية تعلق الجزء للكل وذلك لان العمل المأخوذ في تعريف الفقه لكونه عبارة
 عن فعل المكلف فهو اشارة الى موضوع الفقه المنحل الى موضوعات مسائله والكيفية
 لكونها عبارة عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى محمولات مسائله والمراد
 من العمل المذكور هو فعل الجوارح لا ما يعم الفعل القلبي والمعرفة القلبية ثم ليس
 المراد من نفي تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفي تعلق جميعها لوجود
 التعلق في بعضها كما في قول المصنف في اواخر الرسالة الامر بالمعروف والنهي
 واجب وبالندوب مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين والمسح
 على الخفين جائز وان لم يذكرها المصنف كما وجد في بعضها الآخر التعلق بكيفية
 الفعل القلبي كقول المصنف النظر في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد
 كما في قولهم معرفة الله تعالى واجبة ولاوجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة
 بكيفية العمل احكام فرعية ذكرت في الكتب الكلامية لغرض لان موضوع علم
 الكلام عند المصنف وغيره من المحققين مطلق المعلوم الشامل لجميع الموجودات
 وسائر الامور الاعتبارية ولذا كان قولهم العالم حادث من مسائله من غير تأويل
 وبالجملة فالمراد عدم تعلق عامتها بالكيفية كما اشار اليه الخيالي ولا يلزم عدم امتياز
 تلك الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية اذ الكل يمتاز عنها بتعلق
 الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول بهيد النفس لانه في الحقيقة تأكيد معنوي
 لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد ويراد ما يترتب عليه مجازا
 كالعمل فيدل على ان الاصلية ما يكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل الثاني
 ان المتبادر من الغرض هو الاصل والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض باعتقادها
 في الجملة الا ان الغرض الاصل من تدوينها وتحصيلها هو العمل والاعتقاد غرض
 بالتبع لكونه وسيلة الى العمل ولذا حذف شارح المواقف قيد النفس ايضا ولاجل

فأما الأحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكاة والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة

أن تميز جميع الأصولية عن الفرعية يحتاج إلى قيد تعلق الغرض بالاعتقاد لم يكنفوا في قسم الأصلية بمجرد أن يقال مالا يتعلق بكيفية العمل لكونه بمعنى مالا يتعلق عامته بالكيفية وايضا لو اكتفوا به لاندرج في الأصلية ما ليس منها كالأحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق والغرض الأصلي منها تهذيب الاخلاق لا العمل بالجوارح ولا نفس الاعتقاد وكذا تفصيل القصص المستفاد من الآيات والاحاديث وان كان الكلام المجمل القائل بان جميع ما جاء به الرسول حق من جملة الأصلية والغرض الأصلي من تلك التفاصيل اتعاظ النفس المؤدى إلى واحد من التهذيب والعمل وبهذا ظهر اختلال ما في شرح المواقف من حصر الأحكام المأخوذة من الشرع في قسمي الأصلية والفرعية ولذا حذف شارح المقاصد أداة الحصر واقتل ان يقول فعلى هذا كان هذا القيد من الشارح مستدرا كالأطائل تحته إذ الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل القصص خرج كلها بقيد تعلق الغرض بنفس اعتقاده والجواب ان ليس الغرض من هذا القيد الاحتراز عن شيء بل هو اظناب لفائدة تحقيق المقابلة بين الأصلية والفرعية بان عامة الفرعية متعلقة بكيفية العمل دون عامة الأصلية والسر في ذلك ان بعضهم كالعلامة التفتازاني في شرح العقائد فسر الأصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية بما يتعلق بكيفية العمل ولا يخفى ان التعلقين في التفسيرين متغايران لان تعلق الأحكام بالاعتقاد تعلقها بالغرض من تدوينها او تحصيلها وتعلقها بكيفية العمل تعلقها باحد طرفي القضية او بنفسها واللائق ان يكون التعلقان في التفسيرين من نوع واحد كان اللائق في تفسيرى الامرين المتقابلين ان يذكر فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرق التقابل وليس تعلق الأحكام بالغرض مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار الشارح المحقق ههنا بهذا القيد مع زيادة لفظ الغرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق الأحكام بالاعتقاد محمول على تعلقها بالغرض من التدوين او التحصيل والتقابل بين الأصلية والفرعية ليس باعتبار هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بقرينة المقابلة وهو عدم تعلق تلك الأحكام بكيفية العمل واذا حل ما في شرح المقاصد على التعلق بالغرض في التفسيرين كان التعلقان من نوع واحد وجوز المولى الخيالى هناك جعل التعلقين من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الاذعانى بطرفي القضية او بنفسها لكن يحمل الاعتقاد على معنى المعتقد ولا يخفى فساد لان تعلق الحكم بالقضية المعتقدة او بطرفيها متحقق في الفرعية بل في كل قضية فلا يخرج بهذا القيد الفرعية عن تفسير الأصلية مع انه سبق لاجرائها وانما تخرج بقيد تعلق الغرض بالاعتقاد بقى كلام هو ان تفسير الفرعية بعد ذلك يصدق على بعض الأصلية المتعلقة بكيفية العمل كالأحكام التي ذكرناها فلا بد من ذكر

(قوله الصوم) لعل تأخير
من الحج في هذا المقام
لتبادر كون افعال الجوارح
من العمل وان كان المراد
مطلق الافعال فاخره لبعده
عن كونه مثالا للمعنى
المتبادر وان انطبق على
المعنى المراد وذلك موافق
لما ورد الحافظ ابو القاسم
ابن عساكر في تاريخ
دمشق من حديث ابن عمر
رضي الله عنهما حيث قال
قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم بنى الاسلام
على خمسة اسهم شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا
عبده ورسوله واقام الصلوة
وايتاء الزكاة وحج البيت
وصوم رمضان

(قوله الفرقة الناجية الخ) اعلم انه قد ورد في التزويل قوله تعالى * ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون * وفي الحديث الصحيح قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتيهم امر الله وهم ظاهرون وفي رواية حتى تقوم الساعة وقوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي قائمة لامر الله لا يضرها من خالفها وهم المراد من قوله عليه الصلوة والسلام الاواحدة ماانا عليه واصحابي اذ لاشك ان من يهدي بالحق وبه عدل وظاهره ولازم امر الله يكون ناجيا لاحالة من كان ومن كان ولا يمكن من هذه الجهة تعيين الفرقة الواحدة والجماعة المخصوصة كالحنفية او المالكية او الشافعية او غيرهم ولذلك لم يحب النبي صلى الله عليه وسلم بتعيين فرقة بانها الناجية بل اجاب ببيان طريقة النجاة ثم الحق وامر الله هو ماعليه النبي عليه الصلوة والسلام من الشرع البهي والوضع الالهي الثابت بالوحي المين المفيد لحق اليقين وفيه كل الكفاية وبما الهداية كما قال سبحانه اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقال عز وجل قل ان هدى الله هو الهدى وقال صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به فالغرض اللازم والواجب القائم الاعتصام بمحب الله المتين والوحي المين والثبات على الشريعة والمحافظة على حدودها من غير زيادة ونقصان اذ التقيص والايزاد بطلالة وتمرير للفساد ومن ثم قال النبي عليه الصلوة والسلام ستة لعنتهم ولعنهم الله وكل نبي محاب الدعوة وعد منهم الزائد في كتاب الله وتارك سنته وقال ابو حنيفة رحمه الله ولا يثبت قدم الاسلام الا على ظهر التسليم والاستسلام فالثبات على تلك الطريقة في باب العقائد هو توصيف الله سبحانه وتسميته بكل ما وصف به نفسه وسماء والاقرار به اقرارا صادرا عن ﴿ ٣٤ ﴾ مطابقة جنانة والتصدق بان حق بالمعنى

| | |
|---|---|
| (الفرقة الناجية) | الذي اراده مع عدم |
| تعلق الغرض بالعمل في ذلك التفسير ايضا ليخرج ذلك البعض وليكون التقابل باعتبار كل من القيدن المأخوذين في تفسير الاصلية ولا يخلص الابان يقال عبارة | التجاوز عن حد الدلالة في اثبات ما اثبته ونفي مانفاه والسكوت عما |

عداء من غير تعطل وتعرض للتأويل ولا تفرقة بين صفات وصفات ولا بحث عن حقيقتها (المقابلة)
الامن جهة الاثبات وكذلك في احوال القيامة وتفاصيل احكام الآخرة وماتشابه منها معلوم باصله ومجهول بوصفه كل من عند الله فوجب الايمان بظاهره والتصديق بباطنه وتوكيل علمه الى الله سبحانه واما التشبيه واهسام النقص في البعض والاستحالة فانما يتوهم لو اثبتت على المقايسة والتشبيه ولم يراع ما هو الواجب من حق التنزيه وعن ذلك قالوا كل ما لا دليل عليه بحسب نفيه وان مذهبنا في الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعاً ومن نقص عن ذلك اوزاد فقد تعدى حدود الله ووقع التشبيه والاحاد ومن يضل الله فانه من هاد واما باب العمليات فضرورة الاخذ باحد الدليلين المتعارضين بحسب الظاهر اوجبت الجمع بالتخصيص والتقييد وترجيح احدهما على الآخر ولكون الحوادث غير متناهية الى حد ولاداخله تحت حصر وعد لم يكن الوقوف عند الاحكام المنصوص عليها والمحافظة على ظواهرها فكان الاعتبار فيه واجباً والاخذ بالظن رخصة فتشمر المجتهدون وفقهاء الائمة ونظروا في النصوص والاحكام واثبتوا للنصوص عللاً وجملوها مقصودة للشارع وطردوها والحقوا المسكوت عنه بالنعوت به في الحكم لتلك العلل الدليل قام عندهم وحجة اوجبت ذلك عليهم وماعدا ذلك من العقليات من حقائق الجواهر والاجسام والاعراض واحوالها ولوازمها فهو مما لا يتناق بالدين نقياً واثباتاً وحكمه موكل الى البرهان ويدور معه ابن ما كان وليس من الامور التكليفية حتى يجب اثباته او نفيه ولا يتوقف صحة الدين وسلامة الايمان على البحث عنها فن ادعى خلاف

وزعم ان شيئا منها داخل في عقد الدين فقد جنى عليه وضعف امره وصار من المعتدين وهذا الذي هو مذهب امام الاثمة ابي حنيفة رحمه الله واصحابه الاعلام وطريقتهم التي تلقوها عن النبي عليه السلام وهو اول امام معتبر صنف ﴿ ٣٥ ﴾ في عقيدة ابي حنيفة وجمعها بالاسناد الصحيح والنقل المعتبر فيما ثبت هو الامام ابو جعفر احمد

وهم الاشاعرة

المقابلة في قوله وقابلهما الخ تشعر باعتبار ذلك القيد ايضا في تفسير القرعية وقيد الحثية ملحوظ في التفسيرين فذلك الاحكام من حيث تعلق الغرض الاصلى من تدوينها في كتب الكلام بنفس اعتقادها يكون من الكلام ومن حيث تعلق الغرض من تدوينها في كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المحصل تابع لغرض اهل الفن في الاصلة والقرعية فعلى هذا يكون التفسيران مطابقين لما ذكره شارح المواقف وانما اطنبنا الكلام لان المقام من مزالق الاندام (قوله وهم الاشاعرة) اى الفرقه الناجية الاشاعرة فيه تعريف المسند اليه باللام لكون الضمير الموضوع اكل خاص مذكور بالوضع العام راجعا الى المعرف باللام وذلك التعريف ههنا لقصر المسند اليه على المسند بحمل اللام على الاستغراق او الجنس اى كل فرقة ناجية او جنسها متحدة مع الاشاعرة لكن بطريق الاستخدام في الضمير لان لام الفرقه الناجية في المرجع للاشارة الى المجهود الخارجى الذى هو الفرقه الواحدة المستثناة في الحديث ولعله للاشارة الى هذا قال وهم الاشاعرة ولم يقل وهمى الاشاعرة ثم ان القصر اضافى بالنسبة الى سائر الفرق من ثلث وسبعين على ان يكون قصر قلب بالنسبة الى كل فرقة جازمة بان الناجية انفسهم لا غيرهم لا قصر افراد اذ لا مقتد هنا بان الناجية مجموع الفرقين فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر تعيين بالنسبة الى بعض السامعين الجازم بان هناك فرقة ناجية بدلالة الحديث لكنه تردد في انها اشاعرة او غيرها منهم ولما كان الحصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقه الناجية في الاشاعرة غير صحيح لان السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب الشيخ ابو منصور الماتريدى فالصحيح ما ذكره في خاتمة المواقف من ان الفرقه الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لان المصنف حين ما فصل في آخر المواقف لم يجعل كلاما من السلف والاصحاب الماتريدي او مجموعها فرقة مستقلة معدودة من ثلث وسبعين بل جعلهما من جملة الفرقه الناجية كالاشاعرة كما عرفت وبهذا يظهر ان لاجسه تحمل الاشاعرة ههنا على جمع الاشعر اسم فضيل من الشعور ليشمل الكل مع ان التاء ياباه بل هى علامة النقل من الوصفية

ابن محمد بن سلامة الطحاوى رحمه الله في كتابه المشهور المعروف ببيان السنة فهو الطرد والعكس في هذا الباب وكل الاعتداد وتمام الاعتماد فيه على ذلك الكتاب وايم الله انه عقائد الفرقه الناجية المنطبقة على حدود الشرع حدوا النقطة بالنقطة ولذلك اتخذ جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم اماما لعقائدهم وحققوه وتداولوه قراءة وبخائهم صنف بعده ونحى نحوه الامام ابو المنصور الماتريدى من الفقهاء الحنفية في تقرير مذهب السلف وتلخيص الجملة على مقتضى الشرع وتجريده عن البدع ببيان فيما بين ما نبأ فرقا حقيقا وبونا لطيفا لا يجهل بعيد من ان يكون الثانى للاول خافيا وطريقته هذه هى التي تداولها حنفية

راه النهر (قوله وهم الاشاعرة) قالوا همى جمع اشعري حذف ياء النسبة ثم جمع على التشكثير وزيدت التاء ضا عن الياء كقيل بفسادة ومراوذة للبهاديين والمروزين ويقال للواحد منهم اشعري بناء على ان تكرار سبه يوجب حذف احدهما للهجئة كما يقال الشافعى محمد بن ادريس لاصحابه

(قوله اى التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعري) تفسير لكلام المصنف وشرح لمناه ولا يصح لتعيين المراد منهم اذ لوصح ادخال الماتريدي فى اتباعه كاقيل وبقاؤهم فى جانب المستثنى منه فى زعم المصنف لا يصح بالنسبة الى الصحابة والتابعين وفقهاء الامة ورؤس المجتهدين وائمة السلف والمحدثين وانما كان ظهور الاشعري على رأس المائة الرابعة فكيف يمكن ان يقال انهم اتبعوه فى الاصول وقد قال فى المواقف ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وانما قلنا لوصح آه لا يصح اصلاً لوجهين الاول تسابن الاصول وكثرة الخلاف بين الطائفتين قال الامام صدر الاسلام ابواليسر اليزدوى قد صنف ابوالحسن الاشعري كتاباً كثيرة لتصحيح مذهب المعتزلة ثم ان الله عز وجل لما تفضل عليه بالهدى صنف كتاباً ناقضاً لما صنفه اولاً الا ان اصحابنا من اهل السنة والجماعة خطاء فى بعض المسائل ويطول تعداد ما اخطأ فيه فمن وقف على تلك المسائل وعرف خطاء فلا بأس بالنظر فى كتبه وامساكها وعامة اصحاب الشافعى اخذوا بما استقر ٣٦ عليه رأى ابى الحسن هذا كلامه وقالوا

اى التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعري وهو منسوب الى الاشعري اى قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابى موسى الاشعري رضى الله تعالى عنه فان قلت كيف حكم بان الفرق الناجية

الى الاسمية لانها علم تلك الجماعة (قوله وهو منسوب الى الاشعري) اى الشيخ الاشعري منسوب الى جده الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اما من الشعور او من الشعر بكسر الشين او بفتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة مشبهة بمعنى ذى شعر كثير لان كثرة الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعر علم شخص والاشاعر جمعه بارادة المسمى بالاشعر كما هو الوجه فى جمع الاعلام الشخصية سعى بها اصحاب الشيخ ابى الحسن الاشعري واتباعه يحمل كل منهم مسمى بالاشعر على سبيل التغليب والحق بها التاء علامة للتقل كفى السلامة (قوله وقيل الى جده) اى منسوب الى جده القريب ابى موسى الاشعري من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانما اتى به بصيغة التبريض لوجوه * الاول انه يؤدى الى اجتماع بائى النسبة وحذف احدها للتخفيف * الثانى انه غير متضمن لوجوه تسمية جده بالاشعري * الثالث انه غير متضمن لوجه تسمية اصحاب الشيخ واتباعه بالاشاعرة لان الاشاعر جمع اشعر لاجمع اشعري بخلاف الوجه الاول فى الكل (قوله فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية الخ) لا يخفى عليك ان الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظرى لا يحكم به شئ من

لا بأس بامساك تصانيف ابى محمد عبدالله بن سعيد القطان والنظر فيه بشرط الوقوف على ما اخطأ فيه ولا تباع عشر مسائل ما خالف فيه اهل السنة والجماعة والثانى عدم صحة نسبة الاتباع فان الماتريدى والاشعري من اهل العصر الواحد متقاربان فى المولد والوفاة وكان الاشعري ببغداد والماتريدى بسمرقند ولم ينقل عنهما لقاء ولا سماع فضلاً عن الاقتداء والاتباع على ما يشهد به تتبع كتب التواريخ والطبقات ولكن لما شاع

فى بلاد خراسان وما وراء النهر فى الاعصار المتأخرة الاشتغال بالكلام ظهر فيها (الفرق)

مذهب الاشعري هذا الظهور وانتظم ناموسه اغفل المتأخرون ذكر الحنفية وذكر اصولهم وعقائدهم رأساً للكتبة شاذة ربما اعتورت على ابصار افكارهم اشاروا اليها تزييفاً ونسبوا الى الماتريدى اذ لم يكن لهم خبرة باصول المذاهب وبرجل اقدم من الرجلين وانبل منهما واثبت فى تقرير مذهب ابى حنيفة فى الاصول ورياسة اتباعه فى حفظ العقائد على الاسلوب المتفق عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه فان قلت فكيف يصح قول الشارح التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعري قلت هو ظاهر كلام المصنف وليس بعيد ان يكون معتقداً لذلك فان قلت فليقول فى السلف الصالحين والائمة المحدثين ممن ذكره فى المواقف قلت له لا يحمل العدد المذكور فى الحديث على الطوائف الحاصلة بعد الافتراق ويزعم ان السلف من المحدثين والفقهاء غير داخل فيهم كما ان النبي عليه السلام واصحابه غير

لبن فيهم والظاهر ان المصنف لما زعم ان السلف والخلف والاشاعرة متفقون على العقيدة الواحدة
تختلف فيها غلب الاشاعرة واطلق هذا الاسم على الجميع بناء على ما في شرح المقاصد من ان المشهور من
السنة في ديار خراسان ٣٧ والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة وفي ديار

هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها ناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم

فرق الا بدليل لاح له فليس المراد سؤالا عن كيفية مطابق الحكم المشترك
بين الفرق بل عن الحكم بايقان المطابقة للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة
متينا مع كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق بادلتهم المعارضة لدليل المصنف
المراد من الجواب حينئذ ان كثرة الحكم بخلافه بادلة فاسدة لا يمنع ادعاء المطابقة
وايقانه بدليل صحيح فان دليله مطابق لما يدل عليه سياق الحديث بخلاف ادلتهم
والمراد من السؤال كيف حكم وايقن بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه ايضا
بمجرد الزعم والادعاء كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب
حينئذ ان ليس في حكمه ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سياق
الحديث بخلاف ادلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع
لادعى المصنف الغير المدلل بحسب الظاهر والجواب بانبات المنوع على وجه يتضمن
دفع المعارضات المتوجّهة على المصنف من جانب سائر الفرق وظهر مما قررنا ان
الزعم ههنا بمعنى مطلق الاعتقاد او الادعاء لا بمعنى القول او الاعتقاد الباطل لانه
مناف للسؤال لانه اذا كان قول غير الاشاعرة من الفرق واعتقادهم باطلا تعين
حقية قول الاشاعرة واعتقادهم عند السائل الطالب للحق فكيف يسئل بمده
(قوله قلت سياق الحديث مشعر الخ) تلخيصه ان قوله عليه السلام الذين هم
على ما انا عليه واصحابي دال على ان تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقروا
على اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه والاعتقاد امر باطن لا يعلم كيفيته الا باخبار صاحبه
عنه والنبي عليه السلام اخبر عن اعتقاده باحاديث قولية واخذها الاصحاب عنه
عليه السلام واخبروا بها الامة والاشاعرة اخذوا تلك الاحاديث الصحيحة
واعقدوا بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقربة صارفة
قطعا لان مراد النبي عليه السلام فيما لا صارف فيه ظاهر تلك الاحاديث قطعا
وبمجرد الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يلتفت اليه ولا ينافي القطع والا لم يثبت
قصاص واحد بالاقرار لاحتمال التجوز في كلام المقر والحدود التي من جملتها
القصاص تندري بالشبهات فصرف تلك الاحاديث عن ظواهرها بدون صارف

ما وراء النهر الماتريدي
وقد علمت ما فيه (قوله)
وكل فرقة تزعم انها
(الناجية) وذلك ظاهر
لاريب فيه الا ترى
الى العلامة الزحشرى مع
توسعه في العلوم كلها
وتجره في تفسير كتاب
الله تعالى وفرط اطلاعه
على فنونه واساليبه كيف
ادعى ان الفرق الناجية
هم المعتزلة حيث قال في
خطبة الكشاف واخواننا
في الدين من افاضل الفئة
الناجية العدلية الجامعين
بين علمي العربية والاصول
الدينية عظماء الدين وعلماء
العدل والتوحيد وقال
في تفسير سورة الاخلاص
اللهم احشرنا في زمرة
العالمين بك العالمين لك
القائلين بمدلك وتوحيدك
الخاصين من وعيدك وقال
في سورة آل عمران
ان المراد بالولي العلم الذين
عظمهم الله بهذا التعظيم
حيث جمعهم معه ومع

لائكة في الشهادة على وحدانيته وعدلهم هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين
ناطقة وهم علماء العدل والتوحيد ثم اكد الجملة بقوله ان الذين عند الله الاسلام ليعيدان قوله لا اله الا الله
بمعيد وقوله قائما بالقطر تعديل فاذا ردده قوله ان الدين آء فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين
سدا لله وماعداء فليس عنده في شيء من الدين

وله قلت سياق الحديث (حيث قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي

وفيه ان من ذهب الى التشبيه او ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كاترى الى غير ذلك من فضول اوردها في كتابه فيما نصب لاعتزال الظاهر الوبال والا ترى المحقق الطوسي مع كونه علما في الحكمة ومثلا في العلوم العقلية والنقلية يزعم ان الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية والا ترى الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني من اكابر الصوفية حيث جعل الحنابلة مع اثباتهم المكان والجهة هم الفرقة الناجية واهل السنة والجماعة والمخالفين لهم من اهل البدعة حتى صرح بان منهم الحنفية اتباع ابي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي وسهام مرجئة واخوارج يسمون انفسهم بالشرات بمعنى انهم شرروا بانفسهم الجنة كقَالَ بعضهم * انا الوليد بن طريف الشاري * فسورة لاتصلى بنارى * ويزعمون انهم هم الفرقة الناجية وان المخالفين لهم ضالون مضلون كقَالَ زاهدهم ومفتيهم وفقههم عمران ابن خطان السدوسي يصوب ابن ماجم في قتله علياً رضي الله عنه ويثنى عليه بقوله * ياضربة من تقى ما اراد بها * الالبانغ من ذى العرش رضوانا * انى لا ذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية عند الله مبرانا * اكرم بقوم بطون الطير اقبرهم * لم يخلطو دينهم بغيراً وعدواناً * وهكذا كل حال فرقة يحسن الظن في رأيه ومذهبه وينزل الحديث على نفسه ويحكم بنجاة اصحابه من غير تالخيص معناه وتطبيقه على مصداقه ومبناه لا يقال الزعم هو الباطل من الاعتقاد والقول وقال الرضى هو القول من غير ﴿ ٣٨ ﴾ استناد الى وثوق فيلزم ان يكون

| | |
|---|--|
| دعوى النجاة من كل فرقة باطلة على الاول وغير موثوق بها على الثاني وهو كما ترى لانا نقول قد يستعمل في مجرد الدعوى ومطابقها ولو سلم ذلك لكان كل فرقة غير الاشاعرة كذلك | المعتقدون بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون بعقائدهم بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله عليه |
| كصرف كلام هذا المقرر بالتجاوز بلاصارف وبهذا البيان اندفع عن الشارح ما يتوجه عليه ان الصواب ترك قوله ولا يتجاوزون عن ظواهرها لان سياق الحديث انما يدل على انهم المتبعون للاحاديث مطلقا لا على انهم المتبعون لظواهرها عند عدم الصارف واعلم ان مدعى المصنف بطريق الحصر متضمن لحكبين احدهما ايجابي وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والاخر سلبي وهو ان الفرقة الناجية ليست | |

واما دعويهم فهو حق موثوق به لما ذكره الشارح فيكون الجواب بمنزلة الاستثناء (غير)

(قوله انما ينطبق على الاشاعرة) قلت بل على من يلزم طريقة السنة والجماعة وبمحافظة على حدود الكتاب والسنة وبمجانب الهوى والبدعة وفي ذلك كل السلامة ومنام النجاة وكل استحالته وايها نقص تظن قيامها فانما تولد من اتباع الهوى وعدم الثبات على حدود الشرع ومقايضة الغائب على الشاهد فان كان الاشاعرة على هذه الطريقة فرحبا لهم بالوافق والا فهم اسوة لغيرهم من اهل البدع والاهواء وما على الامة من قواعد واصل وضعها المعتزلة واقتفاهم الاشاعرة واكثرها قد قام على بطلانها براهين عقلية ونقلية لا تنقي معها ريبة وانما المنجي هو التقييد بالشريعة والحفاظة على حدود هذه الطريقة والدوران معها حيث دارت والظن في الاشعري حسن فانه كان اماما عالما صالحا دينيا متمسكا بالسنة ولكن اتباعه فيهم الجيد والردى وقد كثرت فيهم الآراء الردية والاهواء السخيفة والتورط في البدع والفرط على احكام الشرع واما المذهب المشهور فيما بينهم في هذه الاعصار المتأخرة فهو اركل المذاهب الحديثة في الاسلام وامرها للانام قد طار شرره وعم في الدين ضرره واعتري الناس هذا الداء العضال الخبيث كلهم الا من عصمه الله وقليل مامهم وسرى فيهم سراية الجرب وتجارى تجارى الكلب فهم بمذهبيهم هذا ليسوا اسعد حالا من المعتزلة والروافض وسائر المبتدعة *

ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة الخ حيث ذهبوا الى ان العقل حاكم في الامور موجب لما استحسنته
 لا استقبحة فوق العال الشرعية ويثبت به الحكم على القطع والثبت ولا يجزى فيه النسخ وليس المراد
 يقولون بالحسن والقبح العقليين فان القول بهما ليس من الاسترسال بالعقل في شيء ولا ينافي المحافظة على
 حدود الشريعة والطريقة الثابتة عن النبي عليه السلام واصحابنا الخفية وجهودهم مع كمال ثباتهم وملازمهم
 واستقرارهم فيها وفرط مجانبتهم عن البدع والاهواء قائلون بعقلية الحسن والقبح اخذا من قوله تعالى
 ان الله يامر بالعدل والاحسان ٣٩ وقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث بمعنى ان في

وسلم وعن اصحابه ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم
 كالمعتزلة

غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصر ان الواقع احدهما في قوله وذلك انما ينطبق
 الخ والآخر في تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي في قوله فانهم يتمسكون الخ مشتعلان
 على حكيمين ايماني وسلي والحكمان الايمانيان في الحصرين الاخيرين دليل الجزء
 الايماني من المدعى والحكمان السليان فيهما دليل الجزء السلي من المدعى على
 ان يكون قوله هم المعتقدون بما روى الخ صغرى مشتركة بين الدليلين وتقررهما
 بان يقال اما كون الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون
 بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون بذلك هم الاشاعرة
 ينتج من الشكل الاول ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى فتابعة بسباق
 الحديث واما الكبرى التي هي الجزء الايماني من قوله انما ينطبق على الاشاعرة
 فلان الاشاعرة يتمسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة الناجية ليست
 غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى ولا شيء من غير الاشاعرة
 بمعتقدين بما روى ينتج من الشكل الثاني ان لا شيء من الفرقة الناجية بغير الاشاعرة
 اما الصغرى فلما سبق واما الكبرى التي هي الجزء السلي من قوله انما ينطبق فلان غير
 الاشاعرة لا يتمسكون بالاحاديث الصحيحة وفس عليه امثال هذا المقام (قوله
 ولا يسترسلون) استرسال الشعر عدم جمعها والمراد اتباع العقل مع ترك النقل
 عن الاصحاب كالمعتزلة المتشبهين باذيال الفلاسفة الحاكمين بمجرد عقولهم من غير التزام
 شرع وقوله ولا مع النقل عن غيرهم يفيدان الشيعة انما يتبعون المنقول عن ائمتهم الاتي
 عشر لا المنقول عن اصحاب النبي ولا عقولهم وفيه ما فيه بل ما سيجي منه من ان الشيعة
 توافق المعتزلة في اكثر اصول يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فلما راد انهم
 لا يسترسلون مع عقولهم لا بدون النقل عن غير الاصحاب كالمعتزلة ولا مع النقل

المأمورة والمنهى عنه
 جهة صالحة لشرعية
 الحكم مع قولهم بان
 الحاكم والواضع للشرائع
 هو الله سبحانه بمعنى انه
 لا يثبت حكم شرعي قط
 الا بوضعه سبحانه وحكمه
 واقفنا فيها المحققون
 من اصحاب الشافعي
 المتحليين لرأى الاشعري
 كابي بكر الشافعي الغفال
 وابي بكر الفارسي وابي
 بكر الصيرفي وابي عبد الله
 الحلي والقاضي ابي
 حامد وغيرهم ولكن
 الاشاعرة وان لم يقولوا
 بالمقدمة التي اصلها المعتزلة
 للاسترسال وبنوا عليها
 قواعد الاعتزال وهي
 قولهم ان الحاكم في
 المأمور هو العقل وانه
 موجب لما استحسنته ومحرم

لا استقبحة على ما فهمهم يساهمونهم في التمتع بها والعمل بموجبها من الزيادة على الشريعة بعد كمالها وعقيدة
 اهل الحق مع تمامها بتسريع الاحكام وتبديع عقائد في الاسلام اتساعا لاهوائهم وتبرا آرائهم قد الله يهدي للحق
 افن يهدي الى الحق احق ان يقع امن لا يهدي الا ان يهدي فالكف كيف تحكمون وما يتبع اكثرهم الاظنا ان الظن
 لا يفي من الحق شيئا ان الله عليم بما يفعلون وان كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم اتم بريثون
 لما عمل وانا بري مما تعملون

(قوله ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة) هذا وما قبله تقرير للطائفتين فان المذكور من الاسترسال والاتباع لم يكن طريقة للنبي عليه السلام ولا لاصحابه * (قوله قال ابن المطهر الحلي) معارضة لما مر من قوله قد باحثنا في هذا الحديث (الح) ولا يخفى انه لا اشارة ولا ايماء في الحديث الى اعتبار ما ذكر الح في تعيين الفرقه الناجية واستقر عليه رأيهما نعم يجب مخالفة تلك الفرقه لسائر الفرق مخالفة بينة وان يكون بينهما تباعد تام بوجود ما فات عن سائر الفرق من اصول الدين واركانه المعتر في عقد الاسلام لتخالف الحكمين وتباين الجزئين (قوله مخالفة كثيرة) ينبغي ان يكون هذه الكثرة بالنسبة ٤٠ الى بقية الفرق بان تخالف كل

فرقة في الاصول ولوفي ومن يخذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاد نصير الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقه الناجية فاستقر الرأي على انه ينبغي ان يكون لتلك الفرقه مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف

عن غيرهم كالشيعة والمراد ان الشيعة لما اعتقدوا ان ائمتهم معصومون من الذنب اتبعوهم في الفعل والقول ولم يلتفتوا الى ما روى عن الاصحاب مع ان بعض ما اخذوه عن الاثمة خلاف اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه اما لعدم عصمة الاثمة اذ لا دليل على عصمة غير الانبياء واما لعدم صحة الرواية عن الاثمة وبهذا يتدفع عن الشارح ما يمكن ان يقال ان ائمتهم تروى عن النبي عليه السلام والاصحاب (قوله قال ابن المطهر الحلي) هو كالتوسى من الشيعة الامامية والغرض من هذا النقل ايراد معارضة على مدعى المصنف من طرف الشيعة الامامية بعدما اقام عليه الدليل المرضي المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقه الناجية هم الشيعة الامامية لا الاشاعرة لان الفرقه الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة شابهها ذلك فهي الشيعة الامامية اما الصغرى فلما استقر عليه الرأي من ان المراد من الفرقه الناجية في الحديث هو تلك الفرقه المخالفة واما الكبرى فلقوله فانهم يخالفون الى آخره وفي هذا النقل اشارة الى اثبات دعوى الاسترسال مع العقل فانها مع كمال حداقتها ووفرة علمها غفلا عن الدليل المستفاد من سياق الحديث واسترسلا مع عقلمها وحكما بمقدمة وهمية هي ما استقر عليه رأيهما وستعرف قوله فاستقر الرأي الى آخره ولا يخفى ما فيه لان عقائد الفرقه الناجية اصول متعددة بمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقه عن كونها فرقة ناجية فان اريد ان تلك الفرقه الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لجميع الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة في واحدة من الاصول فيه ان خال كل فرقة كذلك والا لم يكن فرقة اخرى ولم يتسدد الفرق وان اريد ان تلك الفرقه الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة في اكثر الاصول كما حمله الشارح عليه فذلك ظاهر المنع ولا دلالة في الحديث عليه

فرقة في الاصول ولوفي بعضها على ما يشير اليه قوله مخالفة بينة وقوله متقاربون في اكثر الاصول لا بالنسبة الى عقيدة كل فرقة بان تخالف كل واحد منهما في جميع الاصول (قوله وما هي الا الشيعة الامامية الح) لا يقال الحديث صريح في انهم على طريقة الاصحاب وهي جمع الجميع واقفه تسعة فكيف يرجو الشيعة النجاة اذ هم لا يوالون من الاصحاب الا ثلثة او خمسة ويتبرون عن غيرهم بل يتخذونهم غرضا لانا نقول انما يتبرون من ظلم عليا رضى الله عنه وغضب منصبه في زعمهم وقتله وبوالون من عداهم كابي ذر الغفاري وابي ايوب الانصاري وخباب بن ارت وعمار بن ياسر وخزيمة بن ثابت ذى

الشهادتين وبلال بن ابي رباح المؤذن وكل من مات قبله عليه السلام ولم يدرك الفتن بعده بل كثيرا (قوله)

من الصحابة على ان لهم ان يقولوا ان المعبر تلك الطريقة التي كان النبي عليه السلام واصحابه عليها في حياته

(قوله المتبعين آه) اى من غير اسنادهم المروى الى النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه وذلك الاتباع منهم لاجل اعتقادهم

العصمة في ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم

وان خالفوه وبدلوا بعد وفاته (قوله في اكثر الاصول) ولا يخالفه بينهم في بعضها اصلا (قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة) اى الامامية في اكثر الاصول ككفى الصفات والرؤية وشمول القدرة وعموم الارادة وقدم الكلام وكفى اختصاص الخلق والايحاء له تعالى والقول بوجود الاصلح للعباد والطف عليه تعالى والتفويض واستقلال العبد في افعاله ولم يقل الامامية توافق البنائية او الاسما عليه او غيرها من طوائف الشيعة لان نوافقهم انما هو في موالاته على رضى الله عنه (قوله اكثرها يتعلق بالامامة) يفيد ان بعضها لا يتعلق بها كاثبات الشفاعة والكرامة وتفضيل الانبياء على الملائكة عليهم السلام (قوله وهى بالفروع اشبه) اى المسائل التى خالفوا فيها المعتزلة سواء كانت من مسائل الامامة او من غيرها بالفروع اشبه وقد اسلفنا ان المراد الافتراق في الاصول (قوله بل الايق بذلك هم الاشاعرة) قول بالموجب وبيان ان هذا الوجه ايضا انما ينطبق علينا دون غيرنا وانما لم يتعرض لابطاله لكونه مجابا للمعقول غير مخالف للمعقول اذ لاشك انه ينبغي بل يجب ان يكون بين العقائد المنجية والمهلكة تخالف تام وتباين ظاهر ولا يتوهم ان المراد ان مدار النجاة هو مخالفة الفرق او البعد عن الواقع او مقتضى العقل بل المراد ان الثبات على الطريقة المعهودة يلزمه ان يكون تلك الفرق الناجية مخالفة لسائر الفرق الهالكة في الاعتقاد مخالفة قوية معتدا بها اذ لولا ذلك لم تكن فرقة اخرى من هذه الجهة ولان مدار النجاة هو التوسط ﴿ ٤١ ﴾ بين طرفي الافراط والتفريط بمعنى الاتصاف باصول الاخلاق

الفاضلة من العدالة والحكمة والشجاعة لعدم حصوله في كل واحد من افراد الفرق المستثناة في هذا الحديث ولا بمعنى ان يكون مذهبهم متوسطا

غيرهم من الفرق فانهم متضاربون في اكثر الاصول * قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها يتناق بالامامة وهى بالفروع اشبه بل الايق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة

(قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول) والظاهر ان هذا الجواب اثبات لدعى المصنف على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية ينقلب عليهم الزامهم وما يقال المعارضة لاتعارض قاصر لا يمتد به كاذكره المصنف في رسالة الآداب

سبحانه منزها عن لوازم بالكسب والرؤية مع كونه فالاشاعرة يقولون بين المذاهب المعروفة الجسمية وافادة النظر بحسب جرى العادة مطلقا ووجوبه شرعا واثبات الصفات مع نفى العينية والغيرية ويوالون الاصحاب كلهم بخلاف المخالفين فان المعتزلة يقولون بالاختيار المطلق ونفى الرؤية والجبرية بالجبر المطلق والحسابية والكرامية يثبتون الرؤية مع لوازم الجسمية والسمنية ينكرون افادة النظر ووجوبه مطلقا والمهندسون في الالهيات والاسماعيلية بدون العلم والمعتزلة بوجوبه عقلا وبينية الصفات والكرامية بغيريتها والروافض يثبتون عن الشيخين وغيرها والخوارج عن الختتين والنواصب عن على رضى الله عنه كيف فان مجرد كون القول متوسطا بين القولين لا يكون مدار النجاة قطعا ويمكن مثل ذلك التعليق في سائر المذاهب فان المعتزلة يقولون باثبات الصفات ولكن لا امورا موجودة في الخارج كالاشاعرة ولا ينفونها كالفلاسفة ويتزولون اصحاب الكبائر بين المنزلتين ويخصونهم باسم الفاسق ولا يقولون انهم مؤمنون كاهل السنة ولا كافرون كالخوارج ويوجبون نصب الامام على الخلق عقلا لا نقلا كاهل السنة ولا على الله كالشيعة ولا ينفونه كالخوارج ويشترطون ان يكون الامام من قریش ولا يجوز من غيرهم كالخوارج ولا يشترطون ان يكون من بنى هاشم او اولاد على كالشيعة ويوالون الصحابة كلهم ولا يثبتون عن على رضى الله عنه كالنواصب ولا عن الختتين كالخوارج ولا عن الشيخين وعثمان كالروافض ويقولون بوجود النظر في معرفة الله عقلا لاشرا كالاشاعرة ولا ينفونه كالسمنية وبافادته

(قوله وهى بالفروع اشبه) فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سمعا على مذهب اليه الاكثرون خلافا للشيعة فانها عندهم من العقائد واصول الدين يجب نصبه على الله تعالى لكونه لطفا وكون الاطاف واجبا عليه تعالى

بطريق التوليد ليجب جرى العادة كالاشاعة ولا بالاجاب كالفلاسفة الى غير ذلك من المسائل بل لم يقع
المعتزلة فيها وقصوا من الاعتزال الا بطلب هذا التوسط (قوله لاكثر اصول المذاهب) مبالغة في عدم
توافق سائر الفرق والا فالحالفة المعتد بها الموجبة لهلاك صاحبها ربما تحقق في اصل واحد (قوله مع كونه
غير جسم) لتلايراد النقص بالكرامية والخابلة فانهم وان كانوا قائلين بالرؤية الا انهم لا ينزهون الله تعالى
عن لوازم الجسمية (قوله بل جوزوا) ولا يخفى انه ليس من ما يترتب عليه الهلاك والنجاة ولا يقول به
الحنفية اصلا بل عندهم بكل حاسة توقف على ما وضعت هي له ولا يدرك بها غيره (قوله ابتداء) ان كان
بمعنى نفى الابداع والخلق عن الوسائط فهو مما يقول به الحنفية والصوفية والحكماء ولا يخالف فيه الا المعتزلة
ومن يخذو حذوهم وان كان بمعنى نفى مطلق العلية ﴿٤٢﴾ عنها فهو مما تفرد به الاشاعة

لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمشكلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى
مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل في جواز رؤية كل موجود من الاعراض
وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح بل جوزوا رؤية اعمى الصين
بقة اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لاهى عين الذات
ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضا الى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم

ويمكن ان يكون جوابا بمنع الكبرى بان يقال لان لم انها الشيعة الامامية لا غير كيف
والا ليق بذلك هو الاشاعة لكن الاولى حينئذ ان يمنع الصغرى اولاً ثم الكبرى
فالوجه هو الاول وعلى التقديرين يندفع عن الشارح ما يمكن ان يقال كيف اثبت
مدعى اهل السنة بدليل مشتمل على مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية مع انها
ظاهرة المنع (قوله واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء) اى كل ممكن
موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اى بلا توسط شئ آخر يتولد منه
او يتوقف عليه فليس شئ من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل كل شئ
يمكن بدون اعداد شرط ولذا جاز رؤية كل موجود ولو كان الرائي اعمى الصين
منتهى البلاد الشرقية والمرنى بقة اندلس منتهى البلاد الغربية مع كون الجبال
حجبا مانعة عن الرؤية اذ ليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم في البصر بل عبارة عن
الانكشاف التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادى
لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فينبدون

على انه ظاهر مذهب
الاشعري كما سيجي
في الشرح (قوله ولا غيرها)
نفى الغيرية على الحقيقة
عند الحنفية وقد ما
الاشعرية وانما ظنه مجرد
اصطلاح فخر الدين
الرازي واتبعه من
متأخريهم فانه لما توهم
مغايرة الصفات وتعددتها
وزيادتها على الذات
واضطر الى القول بإمكانها
لزمه ان يكون نفى الغيرية
مجرد اصطلاح لا يترتب
عليه الغرض وهو نفى
تعدد القدماء وتكثر
الواجبات (قوله والفرق
بين الارادة والرضا)
من مفردات الحنفية واما

الاشعري واكثر اتباعه ان ارادة الشئ عين كراهة ضده وبعضهم على انها تستلزمها بشرط (ما)

الشعور وبعضهم مطلقا وبالجملة ان الاشاعة انما وافقوا الحنفية في عموم الارادة وشمول القدرة واما
في استلزامها الرضاء والامر والمحبة وكراهة الضد فهم مع المعتزلة فلزمهم ان يكون سبحانه وتعالى

(قوله بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها) وذلك لان التعاقب الاول للرؤية عندهم هو الوجود
وهو مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروائح والجواهر
المجردة يجر بان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجري عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (قوله وجوزوا رؤية
اعمى الصين بقة اندلس) وذلك لان متعلق الرؤية متحقق في البقة والله تعالى قادر على خلق رؤيتها فيه (قوله
والفرق بين الارادة والرضا) فان الرضاء عندهم ترك الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم عين الارادة

راضيا للكفر والمعاصي ومحبها وقد قال عز وجل ولا يرضى لعباده الكفر وقال والله لا يحب الفساد (قوله الاجماع) هو لغة العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وقوله عليه السلام لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق من الجمع لان العزم باجتماع اطوار والاتفاق باجتماع الاراء واختصار الشارح على الثاني لما ان الصالح لان يكون مرادا في المقام هو هذا وهو ليس في صدد استيفاء بيان معاني الاجماع وامالان العزم والاتفاق معنى واحد كما قيل (قوله اتفاق جميع اهل الحل والعقد) قد يراد من اهل الحل والعقد الفقهاء المجتهدون الذين لهم استنباط الاحكام وتلخيص الاصول وترتيب الفروع وقد يراد العقلاء المكلفون الذين هم اهل لمطلق العقد كالنكاح والشراء والحل كالطلاق والبيع وغير ذلك من العقود والفسوخ وقد يراد ارباب الولاية العامة والكلمة النافذة في اقامة الحدود واجراء الاحكام كاخلفاء والقضاة واختلفوا في الاجماع الذي هو حجة شرعية واحد الادلالة الاربعة في ركنه ومحله وشرطه واهله وغايته على اقوال فصلت في محامها مع ما لها وما عليها وذهب القاضي ابو بكر الباقلائي وجماعة من الاشاعرة الى ان اهل الاجماع كل الامة الموجودين في وقت خواصهم وعوامهم وعادتهم وفاسقهم من اهل الحق وارباب البدع لان الادلة الدالة على حجة الاجماع من قوله تعالى كنتم خيرة وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وغير ذلك تدل على ان الحجة هي اجماع الامة ومطلق هذا الاسم يتناول الجملة كما في حديث التفرق فلعل العصمة الموجبة للحجية لا ترتب الا على الهيئة الاجتماعية للجميع وذهب الجمهور من الحنفية وغيرهم ان اهل الاجماع هم الفقهاء المجتهدون الموصوفون بالمعادلة وملازمة السنة والجماعة ومحاربة الهوى والبدعة ﴿ ٤٣ ﴾ لانها تشرىف للامة وتكرمة لهم فلا يعتبر موافقة العوام والفساق

واهل البدع ومخالفتهم في الاجماع وجودا وعدما قال الفزالي العاقل يفرض ما لا يدري الى اهله فاجمع عليه الخواص

عليهم فيها كاشحوا به كتبهم (اجمع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة في كل عصر على حكم من احكام الدين ما جعله شروطا عادية من الارناسم والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتقاء الموانع (قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق) يعني ان الاجماع

فالعوام متفقون فتخالفة العوام مسئلة فرضية ولا وقوع لها اصلا وقال صاحب التحقيق ومن ليس من اهل الفقه والاجتهاد كالنكاح الذي لا يعرف الا الكلام واهل العربية والحديث والتفسير والاصول والفروع وغيرهم ممن قصر نظر في صناعته ولم يجاوزه الى غيرها ولا علمه بطريق الراي والاجتهاد والاحاطة باحوال الادلة واقسام الاحكام وكيفية الدلالة والتأني من المنطوق والمفهوم والمعقول له حكم العوام في عدم اهلية الاجماع فلهذا في الشارح حيث عرف الاجماع على وجه يصدق على المذهبين فقوله اتفاق اراد به الاشتراك في القول او القعل او الاعتقاد فيتناول الاجماع القولى والقلى والسكوتى وقوله جميع اهل الخ يشتمل الكثير والقليل فلا يشترط فيه عدد التواتر واحترز به عن اتفاق البعض فانه لا يكون اجماعا وان كثروا وقوله اهل الحل والعقد احترز به عن غير العقلاء المكلفين على القول الاول وغير الفقهاء المجتهدين على الثاني وقوله من الامة احترز به عن اتفاق مجتهدى سائر الامم وقوله في كل عصر احترز به عما يوهى عموم اللفظ من دخول كل من يوجد من اهل الحل والعقد من بدأ الاسلام الى يوم القيام فان ذلك غير معتبر لان ادلة حجة الاجماع تدل على وجوب التمسك به ولا يمكن على ذلك التقدير قبل القيامة لعدم الانقضاء ولا فيها لانقضاء التكليف وزاد لفظ كل لئلا يتوهم ان الاجماع مخصوص الوجود بزمان الصحابة على ما ذهب اليه اصحاب الظواهر وهو رواية عن احمد (قوله على حكم من احكام الدين) اى الحجة المعروفة العملية احترز عن الاتفاق في الامور الدنيوية والحسية والعقلية لعدم الفائدة عدل عن قولهم في امر ديني لصدقه على الاتفاق في الاعتقادات والاحكام شائع في المسائل الفروعية والمحققون من الحنفية وغيرهم على انه لا اجماع في الاعتقادات لعدم الفائدة او لعدم تصور انعقاده فيها لان فائدة الاجماع رفع الخلاف وتقرير الوفاق وحصول القطع بالاتفاق فلا يكون

الافى محل الاجتهاد ولهذا ذهب بعضهم الى ان سنده لا يكون الاظنبا واتباع الظن في الاعتقاد غير سائغ بل لا بد له من قاطع فان الله سبحانه قد ذم في مواضع من كتابه على اتباع الظن وقد ثبت ان الدليل الظني كخبر الواحد لا يفيد العلم وانما مفاده العمل واتفقوا على ان مذهبنا في الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعاً فلا يتصور انعقاد الاجماع فيها بل بالتقديس والتمجيد واحوال القيامة ينتهي على النصوص ويوقف عند ظواهرها ولا يجوز البحث عنها بل تصدق على مراد الله تعالى بخلاف العمليات فان وجوب العمل وامتناع التعطيل وتماهى الحوادث المختلفة والاحكام المتعلقة بها الى انقراض الدنيا بوجوب النظر والاجتهاد وربما يلحقه الاجماع (قوله) فان المذكورات ليست كذلك (اي ليس شيء منها كذلك وهو ظاهر على ما ذهب اليه الباقلاني وغيره وكذلك على ما ذهب اليه الجمهور لانها ليست من الاحكام العملية) (قوله) ولذلك نسب الى طائفة مخصوصة (دليل آخر كما ان الاول دليل لمى على ان الاجماع ليس بالمعنى المصطلح لانه لا يتصور حينئذ ارتباطه بما بعده لاشتماله عليه وتام معناه في نفسه قال في حواشي التهذيب العمى موضوع لعدم المقيد بالبصر الخارج عنه فان اسنده الى البصر شائع بدون قرينة مجازية قال الله تعالى لانعمى الابصار ولكن نعى القلوب التى ﴿ ٤٤ ﴾ في الصدور وقال وعميت ابصارهم

الى غير ذلك من النظائر
الشائئة ومحصله ان البصر لو كان مأخوذاً في مفهوم العمى لم يصح نسبة العمى اليه بظاهره للزوم التكرار ولا يرتكب المجاز بدون ضرورة ثم في توصيف الطائفة اشارة الى وجه آخر من الدليل وهو ان هذا الاتفاق غير واقع عن اهل الاجماع بل عن البعض لا يقال لا يجوز ان يكون السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة جميع اهل الاجماع في هذا العصر لاننا نقول نسب الاجماع الى السلف اولاً ثم عطف (جاحده)

هنا لغوى بمعنى مطلق الاتفاق لا مصطلح الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم من احكام الدين اذ لو كان بهذا المعنى لكان جميع ما ذكر في الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المصنف اذ الظاهر ان لفظ اجمع متسلط على جميع ما في الرسالة من المقاصد وان احتجاج الى نوع تأويل في بعض المواضع لاعلى ما عيّد فيه كلمة على فقط لكن جميع ما ذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده او ينسب الى الضلال بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام * لا تجتمع امة على الضلالة * فلو كان الجميع كذلك عند المصنف لزمه تضليل كثير من اهل السنة ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع فيما خالفوا فيه كالاصحاب الماتريدية المخافة في مسئلة التكوين وفي تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض وكبعض الاشاعرة المخالف في تفضيل البشر على الملك وغير ذلك مما بعلم من كلام الشارح في محالها وان كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر

الى غير ذلك من النظائر
الشائئة ومحصله ان البصر لو كان مأخوذاً في مفهوم العمى لم يصح نسبة العمى اليه بظاهره للزوم التكرار ولا يرتكب المجاز بدون ضرورة ثم في توصيف الطائفة اشارة الى وجه آخر من الدليل وهو ان هذا الاتفاق غير واقع عن اهل الاجماع بل عن البعض لا يقال لا يجوز ان يكون السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة جميع اهل الاجماع في هذا العصر لاننا نقول نسب الاجماع الى السلف اولاً ثم عطف (جاحده)

السنة والجماعة جميع اهل الاجماع في هذا العصر لاننا نقول نسب الاجماع الى السلف اولاً ثم عطف (جاحده)
عليه قوله واهل السنة والجماعة فان كان المذكور من بعد السلف من المجتهدين الذين هم اهل الاجماع فالنسبة الى السلف دليل على انه ليس بالمعنى المصطلح لان السلف بعضهم وان لم يكونوا من اهل الاجماع فالنسبة اليهم تدل على ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون النسبة الى المجموع دون كل واحد منهم بناء على اعتبار تقدم المعطوف على الجمل قلنا الاصل تشريك المعطوف للمعطوف عليه في الحكم ولا يعدل عنه الا بضرورة ولذلك لا يقع الا واحدة في قوله لامراته الغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق عند ابي حنيفة وفيما ينجز لها بقوله انت طالق وطالق وطالق بالاتفاق فان قيل هذا انما يتم اذا كان قوله وائمة المسلمين معطوفاً على قوله السلف ولم لا يجوز ان يكون معطوفاً على قوله المحدثين قلت هو يوجب التكرار والامادة دون الافادة بالنسبة الى اهل السنة والجماعة على ان اهل السنة والجماعة عند الباقلاني جميع العقلاء المكلفين من الامة (قوله السلف) اسم جمع للسلف بمعنى الماضي ولذلك صح توصيفه بالفرد والجمع كاهو الشائع من الاسماء الاضافية فالواحد

سلف بالنسبة الى من تأخر عنه وخلف بالنسبة الى من تقدم عليه والمراد منه عند الاطلاق هم المتقدمون من الصحابة وائمة التابعين وفقهاء الامة والقول المعزى الى الواقعات وغيرها بان السلف في اصطلاح الفقهاء هم المشايخ الذين كانوا في زمان ابي حنيفة الى عصر محمد بن الحسن واختلف منه الى شمس الائمة الحلواني والمتأخرون منه الى حافظ الدين فواء على النهاية وباطل لاحالة والزوجة غير صحيحة وقد ذكر الصاغاني في حواشي الهداية ان طريقة الدوران والترديد مخالفة لالمام ابو بكر الرازي الجصاص من السلف وظهير الدين المرغيناني من الخلف بالقبول وكفى بهما قدوة ولا ريب ان الامام ابي بكر الرازي متأخر عن زمان محمد بازمان كثيرة فانه من رجال المائة الرابعة وكذلك المرغيناني عن شمس لائمة ومثل ذلك شائع في عباراتهم على ما لا يخفى على اهله (قوله وتميز اقسامها الخ) قالوا ان ثبت الحديث بنقل جماعة يفيد اليقين بنفسه فتواتر او ثلاثة او اكثر فالمشهور والمستفيض او اثنين فالعزير او الواحد فالغريب ومادون المشهور بجمعه اسم خبر الواحد وقيل بل مادون المتواتر والصحيح منها ما اتصل اسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة صحابي معروف بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشذوذ والمنة والحسن ما خف فيه الضبط مع تحقق سائر الشروط والضعيف ما اختل فيه تلك الشروط بان يكون شاذاً بالخالفه لما هو ارجح منه او معللاً بان يشتمل على علة قاذحة مع ظهور السلامة ويرتقى الحسن بكثرة الطرق الى حد الصحة والضعيف الى حد الحسن ويتفاوت رتبة كل منهما بتفاوت هذه الاوصاف وجودا وانتفاء والصحيح والحسن لذاته ٤٥ اولغيره حجة وشرط الاتصال مبنى على قدح الارسال

وتميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها وتقدها عن الموضوعات (وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة) رضى الله تعالى عنهم (على ان العالم) وهو في الاصل ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يجتم به

جاحده كحدوث العالم وفناء وحشر الاجساد او بحيث ينسب جاحده الى الضلال في الاعتقاد كتعلق الارادة بجميع الممكنات وانكار عذاب القبر وغير ذلك فقوله فان المذكورات ليست كذلك رفع الایجاب الكلي بان يلاحظ استغراق المذكورات

الاحكام ولذلك اختصره الخفية على ثلثة اقسام المتواتر المذكور ومادونه المشهور الذي كان آحادا في الاصل ثم تواتر في القرن الثاني وبعده وما سوى ذلك من التفاصيل فهو لغو في هذا النظر لعدم تعلق الفرض الفقهي نعم له مدخل في شان الترجيح (قوله وتقدها عن الموضوعات) اشار الى ان الموضوع ليس بمحدث كيف والحديث ماصدر عن النبي عليه السلام من قول او فعل او تقرير والموضوع هو ما قام الدليل على انه ليس كذلك ومهما اطلق عليه هذا الاسم فهو بالمعنى اللغوي او على التشبيه كاطلاق البرهان على ما لا يفيد اليقين (قوله وهو في الاصل ما يعلم به الشيء) على انه اسم كل بالنسبة الى الاجناس وكلها نزل منزلة الجمع في الاطلاق عليها باسرها سواء كان من اولى العلم او غيرهم ومن ههنا توهم بعضهم انه جمع لا واحد له وقيل مخصوص باولى العلم بدليل جمعه بالواو والتون ولعله مبنى على التغليب مع ما فيه من لمج الوصفية وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو والتون الاطلم وباسم وليس اسما

(قوله من الصحيح) والصحيح هو الذي اتصل اسناده بنقل العدل الضابط الى متناه ولا يكون شاذاً وهو عند الشافعي ان يروى الشقة حديثاً يخالف ما يروى الناس ولا معاللاً وهو الذي اطلع فيه على علة قاذحة في صحته مع ان ظاهره السلامة منها والحسن هو الذي فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذي لا يكون في اسناده منهم بالكذب ولا يكون شاذاً ويروى من غير اوجه نحو ذلك والضعيف هو الذي لم يجتمع فيه صفات الصحيح او الحسن (قوله هو في الاصل ما يعلم به الشيء) سواء كان من اولى العلم او غيره وقيل العالم في الاصل اسم لا اولى العلم من الملائكة والتقليد وتناوله للغير على سبيل الاستبعا ولذلك بجمع الواو والتون وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو والتون غير العالم وغير باسم

ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لاسلب كلّي بان يحمل على سلب المحمول
عن كل فرد وقوله ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة
النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس بالمعنى
الاصطلاحي بمعنى ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعنى مطابق الاتفاق نسبة
الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من
المجتهدين مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان
يقال اجمع المجتهدون ويراد اتفاق جميعهم لالا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة
تعمهم وغيرهم وما قيل نسبته الى طائفة مخصوصة هي السلف لا تدل على انه ليس بالمعنى
الاصطلاحي لجواز انحصار المجتهدين في ذلك العصر فمدفوع بانه ان اراد جواز
الانحصار في الواقع وان لم يعلمه المصنف فذلك غير مضر للشارح فان كلامه في نسبة
المصنف ومن البين انه لا يصح عدول المصنف من فاعله الحقيقي الذي هو المجتهدون
الى السلف ما لم يعلم ذلك الانحصار وان اراد جواز انحصارهم في علم المصنف فذلك
باطل لما عرفت من لزوم تضليل المصنف كثيرا من اهل السنة واما ما قيل لاندلج انه
نسبة الى طائفة مخصوصة هي السلف وانما يكون كذلك لو كان الاثمة واهل السنة
معطوفين على المحدثين او على السلف لكن بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف
والكل ممنوع لجواز ان يكون الاجماع بالمعنى المصطلح والعطف على السلف قبل
الربط بقريئة ان الاجماع بهذا المعنى لا ينسب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان
الظاهر في العطف ان يكون بعد الربط فمدفوع ايضا بان كلامنا من الاثمة واهل السنة
اعم من المجتهدين فلونسب الاجماع بهذا المعنى الى مجموع السلف والاثمة والى مجموع
الثلة يلزم نسبته الى طائفة تم المجتهدين وغيرهم وذلك قطعي البطلان فعلى تقدير
ملاحظة العطف قبل الربط لاوجه لاحتمال كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحي قطعيا
وهو ظاهر وظهوره اعرض عنه الشارح المحقق وانما يحتمل كونه بذلك المعنى على
تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى السلف بالمعنى الاصطلاحي والى
الاثمة واهل السنة بالمعنى اللغوي على طريقة قولهم علفته تبنا وماء باردا ومثله شائع
فلذلك الاحتمال مساع لا سيما على مذهب بعض النحاة من تقدير العامل في جانب
المعطوف على ان جواز عطف بعض اجزاء الفاعل على البعض الآخر في فاعل
الاجماع والاتفاق محل نظر اذ لا يقل اجمع عشرة وثلثون واتفق زيد وعمرو بل يقال
اجمع الاربعون وهما اتفقا نعم يجوز اتفاق زيد مع عمرو لكونه بمعنى اتفقا فليتأمل فيه
ثم نقول قيد اهل الاصول الحكم الديني المأخوذ في تعريف الاجماع بكونه فرعيا
اجتهاديا وصرحوا بان ذلك التقييد لاخراج الاحكام الدينية العقلية فلو كان الاجماع
ههنا بالمعنى الاصطلاحي لكان جميع ما ذكر في الرسالة احكاما اجتهادية باحثة عن
كيفية العمل مجمعا عليها بهذا المعنى لكن جميعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك
كوحوب الامر بالمعروف والنهي بالندوب ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة

للمجموع بحيث لا يكون له جزئيات والاصح جمعه (قوله غلب على ما يعلم به الله) فان قيل المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلم في الكلّيات يقال عرفت الله دون علمته قلنا الحصر ممنوع وقد ورد في الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله واسلفنا ذكر قول الزمخشري اللهم احشرونا في زمرة العالمين بك ولوصح ان العلم انما يستعمل في الكلّيات فايراد العلم ههنا بناء على ان المراد من العلم هو التصديق بوجوده وثبوت صفاته ومن حيث افتقار الخلق اليه وارتباط العالم به في وجوده واستيفاء كالاته منه واما ادراك ذاته واكتفاء صفاته فلا يهيل اليه ثم هذا التغليب يقتضى ان يكون المراد منه هو العالم المعهود المعروف لكل احد من الاجسام والاعراض الظاهرة الوجود واما غيره وان شاركه في وصف الحدوث الا انه خفي الوجود مفتقر الى الاثبات فكيف يجعل ذريعة الى اثبات الصانع له وبينان وجوده وهذا هو المراد من قولهم ان علة الاحتياج الى الموجد هي الحدوث واما المعنى المقتضى للاحتياج الى العلة فهي الامكان لامحالة كيف فانا شاهد في الحوادث آثار الحدوث فهذه المشاهدة تؤيدنا الى ان الموجد له هو الله سبحانه وتعالى بالنظر في العلة الصالحة (قوله ماسوى ذاته وصفاته الخ) المتبادر من المغايرة لما هو ذاته وصفاته هو المغايرة بالمعنى اللغوي واهل الحق من الحنفية وقدماء الاشاعرة لا يعرفون لها معنى آخر ولا يقولون بمغايرة الصفات اصلا ولكن اخلاف الاشعرية لما زعموا انها امور زائدة على الذات ﴿٤٧﴾ اضطروا الى القول بتعددتها وامكانها فلم يتمكنهم سلب الغيرية

عن الصفات بالنسبة الى الذات الا على المعنى الذى اصطالحوا عليه من التخصيص ولا تبادله من اللفظ فاحتاج الشارح الى ذكر قوله وصفاته في اخراجها عن العالم (قوله حادث) لانه مرتبط الوجود بغيره

غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ماسوى ذاته وصفاته (حادث)

من المجتهدين والى طائفة يعمهم وغيرهم ولك ان تحمل كلام الشارح على هذا وان كان المتبادر من اطلاق الحكم هو الاول (قوله وهو ماسوى ذاته وصفاته) يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء وليس كذلك والا لم يصح جمعه في مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوي والعالم السفلى الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا حاصل ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح الكشف مع

اذ من الضرورة ان ما يساوى وجوده وعدمه لا يكون وجوده الابدائي غير فيكون معدوما في نفسه وهذا هو معنى الحدوث عند الحنفية اجمعين والاشعرية الاقدمين اذ المفهوم من الحدوث بحسب اللغة ان يكون وجوده لافى حد ذاته بان يكون معدوما فوجد عن الغير بطريقتين الوجود والافلا يتصور اصلا ان يكون هناك امر هو الموضوع فى حالى الوجود والعدم وليس من ضرورة الحدوث ان يكون قبل الوجود امتداد مقدارى يقع فيه العدم البتة وان كانت له حجاب اتفاقية فى بعض الصور بل العدم ليس من شأنه ذلك اذ هو ليس محض ونفى صرف لاحقيقة له وليس هو امر يسمى العدم او النفي فلا يتصور ان يكون حاثلا بين الشئ وغيره او يحكم عليه بمفهوم ثبوتى او يقارن لامر وجودى بل هو عبارة عن عدم تحقق مصداق حمل الوجود فى الحقيقة التقديرية وانما يتوهم حصوله فى نفس الامر ووقوعه فى حد اذا قيست تلك الحقيقة الى حدود المقدار الزمانى بعدم المقارنة وهو فى الحقيقة يبعد عن الوقوع فى الزمان والحكم عليه بالمحاوراة والاقتران قال فى العمدية وغيرها من المقادير الحنفية ان المحدث ما يتعلق بوجوده بغيره والقديم ما لا يتعلق بوجوده بغيره ولهذا لم يقع للمتقدمين من اهل الحق حاجة الى الاستدلال على حدوث العالم وانما تجشمه المشتغلون بالكلام الذى هو الفضول فى الاسلام اليس ان حدوث العالم يؤخذ من الخلق الوارد فى التنزيل والاحاديث وليس للخلق معنى الا اليجاد وهو ايجاد مراعى فيه التقدير واما تفسيره بالمسبوقة بالعدم بالذات وهو الحدوث الذاتى او بالزمان وهو الزمانى فتفسيره باللازم قد اصطاح عليه الفلاسفة وحكموا

ما ذكره المولى الخيالى وفيه بحث لانه ان حمل الموصول على جنس الممكن الموجود
 للابصدق على زيد فكما لا يصدق على زيد لا يصدق على مجموع الممكنات الموجودة
 ايضا لانه جزئى حقيقى كزيد وان حمل على ما يصدق على الاجناس والجزئيات
 ليصدق على المجموع فكما يصدق على المجموع يصدق على زيد لا يقل لان لم ان مجموع
 الممكنات الموجودة جزئى حقيقى كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض
 الحوادث ونقصانه ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة
 بسبب تبدل الاجزاء في اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لا شخص معين لانا نقول
 فعلى هذا يصح جمعه فيما اذا كان اسما لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك
 الافراد متعاقبة اذا الجمعية لا تتوقف على اجتماع افراد في وقت واحد كالايام والقرون
 ولا خلاص الابان يختار الشق الاول ويمنع عدم صدقه على مجموع الممكنات الموجودة
 بناء على ان ذلك المجموع كل له افراد متعاقبة ويدعى انه مع ذلك لا يصح جمعه بناء
 على ان الجمعية يتوقف في العرف على وجود افراد متغايرة بالذات وتلك الافراد
 لكون بعضها جزءاً من البعض الآخر ليست بمتغايرة بالذات فكما ان رجلاً واحداً
 متبدلاً بتقاييم الاظافر بل بقطع اصابعه على التعاقب لا يصير رجلاً في العرف فكذلك
 العالم الذى هو مجموع الممكنات الموجودة المتبدل بتبدل بعض اجزائه القليلة على
 التعاقب لا يصير عوالم في العرف فراده انه ليس اسماً للمجموع بحيث لا يوجد له
 افراد متغايرة بالذات صالحة للجمعية بل اجزاء وان كان بعض تلك الاجزاء افراد
 الغير المتغايرة بالذات هذا ثم المراد بالجنس كل يصدق عليه الجنس اللغوى لا المنطوق
 فيشمل ما يصدق عليه الكليات الخمسة ثم نقول يحتمل انه يحمل قولهم العالم حادث
 على الموجبة الشخصية بان يحمل لام العالم على العهد الخارجى للإشارة الى الفرد المعهود
 بيننا وبين الحكماء وهو الفرد المشخص المركب من العقول العشرة والنفوس الفلكية
 والاجسام وحينئذ لا بد ان يقيد الموضوع بقولنا بجميع اجزائه كما قيده النسفى
 لان حدوث هذا المجموع لا يستلزم حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوث الكل
 بحدوث بعض اجزائه ويحتمل ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل عالم حادث
 بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث الجنس
 ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شئ من افراده موجودا وحدث الجنس
 بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد حدوث الجنس
 بهذا المعنى كما سيحى من الشارح وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج الى تقييد الموضوع
 بالقيد السابق اذا من جزء من العالم الا ويصدق عليه جنس واقفه الجوهر
 او العرض وقد عرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد ونتجه على الاحتمال
 الاول اباحت * الاول انا لا نقول بوجود المجردات من العقول والنفوس الفلكية
 ولا بوجود المواد التى هى هبولى جميع الاجسام الفلكية والعنصرية كما يقولون
 فتكون مندرجة في موضوع قولهم العالم قديم دون قولنا العالم حادث فيلزم

بان الحدوث بالمعنى الثانى مستحيل الاثبات بالنسبة الى بعض الممكنات فلزمهم ان يثبتوا بمجذاه معنى الحدوث معنى القديم
ففسموه ايضا الى الذاتى والزمانى ﴿٤٩﴾ ثم المتكلمون من متأخري الاشاعرة ومن يحدوحدوهم من المتفلسفة

للملم يحصلوا معنى الحدوث
الذاتى حيث توهموا انه عبارة
عن استحسانية لاستحقاقية
الوجود والعدم او
الاحتياج الى الغير
او المسبوقية بالغير او
بالامكان ثم اكاد ذلك
الوهم على اختلاف
الاشعرية مذهبهم المقيم
ورأيهم السقيم من القول
بامكان الصفات وزياتها
على الذات بنوا الاعتقاد
فى ان الحدوث بالمعنى الثانى
هو الحدوث الذى من
ضروريات الدين وقرروه
مراد المشايخ المتقدمين
والفقهاء المجتهدين ونصوا
فيه الخلاف مع الحكماء
وجادلوه بالباطل وليت
شعري أى آية تليت فيه
وأى رواية دلت عليه ام
من ضرورة تدعو اليه
وامنة الشرع وعظماء الامة
مازادوا فى هذا الباب على
اعتقاد ان العالم مخلوق الله
ولا خالق سواه (قوله
على المسبوقية بالذات
بالعدم الخ) اشارة الى
ماقاله السيد الشريف
قدس سره ان الظاهر من
كلامهم ان الحدوث الذاتى
عندهم هو مسبوقية

ولما كانت الفلاسفة اصطلاحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم
تغاير الموضوعين فى محل النزاع مع وجوب اتحادهما اذ لا نزاع بدون لزوم التناض
بين القولين ولو فرضنا اندراج المجرىات فى موضوع قولنا بكونها عبارة عن الملائكة
فى لسان الشرع وان نازع الفريقان فى تجردها فلا تندرج فيه الهوى قطعا *
الثانى لو حل موضوع قولنا على هذا الفرد المعلن المعهود لزمنا الاعراض عن بيان
حدوث سائر العوالم التى لم يخطر ببال الحكماء لانهم قالوا لا عالم غير هذا العالم
وقد ورد فى الاثر عوالم اخر ونقول بحدوث الكل * الثالث انه على هذا لم يندرج
فى شئ من الموضوعين نوع الصورة الجسمية العنصرية ونوع الصورة النوعية
العنصرية اوجنسها لان الكلية والجنسية تنافى الشخص وان جاز وجود الكلى
الطبيعى فى الخارج بمعنى كون معروض الكلية فى الذهن جزءا من الفرد فى الخارج
بناء على ان هذه الانواع مأخوذة فى دعوى القدم والحدوث من حيث عروض الكلية
لها فى الذهن ولذا احتجنا فى محل الحادث والقديم عليها الى تأويل الحادث بحادث
الفرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية فى شئ من الموضوعين
المشخصين مع ان قدمها ملازم فى مدعاهم وحدوثها ملازم فى مدعائنا اللهم الا ان يقيد
الموضوع بما قصد به النسبى ويعمم الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل
الحادث على معنى اعم من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى ما فيه من التكلف
فالحق ان مراد المصنف والنسبى وغيرها من قولهم العالم حادث هو الاحتمال الثانى
لا بان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقية قائمة بان ما لوجود فرد
كان عالما من الاجناس الممكنة الفرد فهو على تقدير وجود فرد حادث الفرد
فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم يقل بوجوده المحقق كالمجرىات
من العقول والنفوس الفلكية والانسانية وكالهوى ويشمل ايضا سائر العوالم
الواردة فى الاثر كما يشمل الجنة والنار المخلوقتين الموجودتين الآن مع ما فيها من
الانواع والاجناس ومراد الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم
ويؤيده الاستدلال الآتى منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (قوله ولما كانت
الفلاسفة اصطلاحوا الخ) يتبادر منه ان الحادث عندهم مشترك لفظى بين الحادث
بالزمان والحادث بالذات والظاهر انه مشترك معنى عندهم فان الحادث بمعنى
المسبوق بالعدم فان كان تلك المسبوقية بالزمان فحادث زمانى او بالذات فحادث بالذات
وكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى ما لا اول
له فان لم يكن له اول ذاتى اى متقدم عليه بالذات فقديم بالذات او اول زمانى فقديم

الوجود بالعدم ايضا (٤) ﴿كنبوى على الجلال﴾ كالحديث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات
وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء ولكنه مشكل جدا قلت وليس فيه اشكال اصلا لما سبقته وهو
صرح الحق ومحض الصواب ولولا ان مرادهم ذلك بل ما ذكره المتفلسفة مما اوردها فى الحاشية السابقة اغناهم

الضرورة عن نجش اثباته بالدليل (قوله بمعنى أن كونه الخ) أي بعلة أن مسبوقية العالم بوجود الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير فهو تحليل لاتفسير كقول الفقهاء والمعاني الناقضة للوضوء والمعاني الموجبة للفعل اذ معناه ليس ذلك الاستلزام بل المسبوقية بالعدم وفيه إشارة الى ما ذكره في حواشي شرح التجريد حيث قال وسنحل في هذا المطلب وجه آخر وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والالم يكن وجوده متأخرا عنها وانت خير بانه لا معنى لكون عدم المعلول في مرتبة وجود العلة اصلا سواء اخذ على طريق نفى المقيد او النفي المقيد لان مرتبة الشيء عبارة عن نفسه المأخوذ من حيث هو ولو اريد منه الجزئية والنفسية فلا محالة ان عدم المعلول ليس نفس وجود العلة ﴿ ٥٠ ﴾ ولاجزأ منه وان عدم المعلول في زمان

بمعنى أن كونه مسبقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات بالزمان (قوله بمعنى أن كونه مسبقا بوجود الفاعل الخ) ليس المراد كون ذاته وماهية مسبقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست بمجمولة كما يحكى عن رثيهم ابن سينا انه سئل عنه مسئلة جعل الماهيات وكان يأكل المشمش من الخمار فقال ماجمل الله المشمش شمشا بل جعله موجودا وايضا على هذا لا يتم استلزامه تقدم عدمه على الوجود بل المراد كون وجوده مسبقا بوجود الفاعل الموجد يستلزم ذلك اذ الممكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء بحيث لا اولوية لشيء منهما كاذهبا اليه الجمهور او كان العدم اولى بذاته كاذهبا اليه البعض على ما في الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد والا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح على الآخر بلا مرجح وهو قطعي البطلان عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسبق بعدمه وتلك المسبوقية تقتضى تقدم عدم الممكن على وجوده قدما ذاتيا لان وجوده متوقف على التأثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ولايجرى مثله في جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدم بالذات على عدمه لان عدمه متوقف على التأثير المتوقف على الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل اذ التأثير في حصول الاعدام والاشارة اليه قالوا ان مسبقية وجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبقية وجود العلة الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر فانها مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء والشيخ ابن سينا ولايرد عليه شيء

وجود العلة فالامر ليس كذلك لمعية وجود العلة والمعلول وعدمها زمانا ضرورة استحالة تخلف المعلول عن المتقضى التام او التقدم بالعلة او بالطبع فلا يتصور ذلك ايضا لذليس بين عدم المعلول ووجوده علاقة العلية والمعلولية على انه مصادرة على المطلوب بالمعنى الذى ذهب اليه الشارح والى بين وجود العلة التامة وعدم المعلول من المعية انما هي الصحابة الاتفاقية وهى لا تستلزم الملازمة بينهما قال الشيخ في الاشارات الحارثي انما كان وجوده بصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حتى

يحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأ ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان (مما) مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخلى وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا بما ليس بعلة بل يكون مع العلة بل نقول ان الحارثي والمحوى وجماعا عن شيئين هذا واعلم ان كلا من وجود المعلول وعدمه بالقياس الى مرتبة وجود العلة من العوارض في مرتبتها ولا يمكن ملاحظتهما بالقياس الىها الا على نحو من الارتباط الانفصامى فلا يتوهم من سلبيهما ارتفاع التقيضين فان تقيض ربط الوجود سلبي وتقيض ربط العدم رفعه لا يقال هذا السانح يتقارب على الحكماء في عدم المعلول فان ليس في مرتبة عدم العلة فيلزم تقدم الوجود على العدم بالذات بل تقدم الوجود على نفسه لانا نقول ان اريد العدم الطارى فلاضير فيه وان اريد العدم الازلى فلا نسلم انه من العلة لجواز ان يقتضى ذاته عدمه في الازل كالحادث مع وصف

الحدوث فأمل (قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات) مازاد الحكماء في إثبات الحدوث الذاتي على ان المعلوم يكون صدقا للعدم في مرتبة ذاته بمعنى السلب البسيط دون الوجود قال الفارابي في النصوص المهمة المملولة لا يمنع في ذاتها وجودها والا لم توجد ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن مملولة ثم قال في فص آخر المهمة المملولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات فالمهمة المملولة لها ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهي محدثة لا بالزمان وقال الشيخ في الشفاء للمعلوم في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عن الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات وعبرة الاشارات انت تعلم ان الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخايا عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي وهكذا في التعليقات والتجاسة ويعنون به ان الممكن لزيادة وجوده على مهمة يكون في حد ذاته ومرتبة ماهيته وسنح نقومه مسلوب الوجود وسائر المحمولات العرضية عنها لان العقل اذا نظر الى الشيء ولاحظه بما هو هو فني هذه الملاحظة وتلك المرتبة لا يصدق عليه الا نفسه وذاتياته المقومة له فسلب الوجود عنه في تلك المرتبة هو بعينه اثبات العدم المتناقض له على نهج سلب القيد لا لسلب المقيد فهو ﴿ ٥١ ﴾ في حد ذاته ليس بموجود وهذا السلب واجب بالنظر اليها كما كان

الوجود المقابل له ممنوع بالنظر اليها وبالجملة ان الممكن في حد ذاته ومرتبة مهمة يصدق عليه سلب الوجود عنه سلبا بسيطا لان الوجود عارض والذات معروض فهذا السلب مقدم عليه ولازم بالنسبة اليه غير مخصوص بحال

وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد

كما اوردوا كما ستعرف وبهذا اندفع عن الشارح ههنا ان الظاهر من كلامه في هذا المقام ان جميع الحكماء متفقون في ذلك الاصطلاح وفي القول بان العدم اولى بذات الممكن وظاهر ما نقلناه من الكتب الكلامية ان القائلين بالاولوية بعضهم لاجهورهم وذلك لان القول بتقديم العدم على الوجود بناء على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظاهر ان الكل اتفقوا على تقدم العدم على الوجود ولذا اتفقوا في معنى الحدوث الذاتي ومع ذلك اختلفوا في ان العدم اولى من الوجود او هما متساويان فأمل (قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات الخ) قال في حواشي شرح التجريد نقلا عن الشيخ

العدم بل الممكن الموجود متصف به دائما على ما يدل عليه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل من عاينها فان وبقي وجه ربك ذو الجلال والاكرام ولا ينشأ في إمكان العدم والوجود بل يؤكد مرادهم من تقدم العدم على الوجود بالذات هو هذا النحو دون المقدمات الخمسة المشهورة على ما صرح به المحقق الطوسي في تفهيم التنزيل وقد عبر عنه الشيخ في الهيات الشفاء بالتقدم بالذات بالمهمة وغير واحد من المحققين بالتقدم بالمهمة والفرق بينه وبين تقدم المحتاج اليه على المحتاج ان التقدم بالطبع هو بحسب الوجود والتقدم بالعلية بحسب الوجوب والتقدم بالمهمة لاجسب الوجود ولا بحسب الوجوب بل بحسب المهمة واعتبار العقل وفي طرف الملاحظة والتفلسفة ضل عنهم هذا النحو من التقدم

(قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات) فصلانها في حواشي التجريد قال فيها نقلا عن الشيخ انه قال في الهيات الشفاء للممول في نفسه ان يكون ايسا وله عن علته ان يكون ايسا اي وجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه الشرح المحقق بان المعلوم ليس له في نفسه ان يكون معه وما كالميلس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى الملة ثم قال ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا إمكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى ثمة والا فلا

فأحالوا سبق عدم الشيء على وجوده بالذات زعماء منهم ان ذلك يوجب ان يكون العدم علة تامة او ناقصة بالنسبة الى الوجود فيلزم اجتماع التقيضين وان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وان يتقلب الممكن متمتعا الى غير ذلك مما هو ضروري الاستحالة فابسوا وجود الحق في مواقعها وحر فوالكلم عن مواضعها وليس اعجب منهم بل العجب من الشارح المحقق (قوله وبيننا انه لا يتم استدلالهم) والذي ذكر فيها من الاعتراض ٥٢ على ما اورده الشيخ هو ان المعلول

وبيننا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علته التامة قطعاً فلا يتحقق العلة التامة

انه قال في النهايات الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليساؤه عن علته ان يكون ايسا اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون لكل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى ثم والا فلا اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج اصلا والالكان العدم مقتضى ذاته من حيث هي هي فينقلب الممكن متمتعا بل مراده انه عارض له من غير تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر فتقتضى تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم العدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا بدليل لا يحوم حوله رتبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو القول بالاولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم والى المقارنة بعلته العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات وما اوردوا عليه من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بانتفاء علة الوجود فلا يكون تلك الاولوية لذات الممكن بل لامر خارج مدفوع بان المشروط هو لخلق الاولى لا الاولوية واشترط الاولى بامر خارج لا يقدر في كون الاولوية ذاتية الا يرى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقل مع اشتراط تلك الحركة بعدم القصر الى جهة اخرى بل نقول الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب يقتضى اشتراط الاولى بامر خارج والالكان ذلك الاولى لذات الممكن من حيث هي هي فتصل الى حد الوجوب (قوله وبيننا انه لا يتم استدلالهم على تقدم العدم) وكيف يتم ذلك الاستدلال وبما راضه دليل آخر هو ما ذكره بعد بقوله والتقدم الذاتي بالمعنى الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه مطلقا سواء كان

ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وانه لا يثبت من عدم صدق الوجود العدم وانه يلزم منه ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وانت تعلم انه ليس المراد من كون المعلول في نفسه ان يكون ليس ان العدم مقتضى ذاته حتى يتوجه ما اورده بل المعنى ان المعلول لكون وجوده من العوارض لا يصدق عليه في حد ذاته ومرتبة مهمة انه موجود وسلب صدق الوجود في هذه المرتبة هو بعينه صدق العدم المناقض له عليه سلبا بسيطا على طريق نفى القيد لاننى المقيّد وان هذا العدم لصدقه على الممكن في حد ذاته والوجود في مرتبة متأخرة منه يكون صدق العدم متقدما بالذات والوجود متأخرا وليس تقدمه بحسب

الوجود كافي في العلة الناقصة ولا بحسب الوجوب كما في العلة التامة بان يصدق اولا وبالذات على العلة (مستلزم)

وتانيا وبالعرض على المعلول بل تقدم هذا العدم على الوجود بحسب تقدم المهمة على العوارض ويصدق عليه بالذات لا بالواسطة والوجود بالواسطة لا بالذات فانهم قاته مع وضوحه قد غفل عنه كثيرون (قوله كيف والتقدم الذاتي) معارضة حاصلها انه لا يجوز تقدم عدم الممكن على وجوده

البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصراحتهم اردف ذلك بقوله (كان بقدره الله تعالى بعد ان لم يكن) اى وجد بعد العدم

مستلزما للمحتاج كما في التقدم بالعلية اولا كما في التقدم بالطبع على المحتاج مطلقا ايضا فلو كان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا المعنى لكان جزءا من علته التسامة المفصرة بما لا يحتاج المعلول الى امر خارج عنه فليزوم ان لا يوجد علة تامة بسيطة اصلا لاشتراط وجود كل ممكن بعده حينئذ وهو خلاف صراحتهم فانهم قسموا العلة التامة المفصرة بما سبق الى قسمين بسيطة لا تتركب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول ومركبة مفصرة بجملة ما يتوقف عليه وجود المعلول كالعلة المركبة من العلل الاربع الجامعة لجميع الشرائط والآلات وارتفاع الموانع هذا ولقائل ان يقول ان اراد انهم لم يدعوا تقدم العدم والا لما قالوا بوجود العلة البسيطة فبها ان نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم وان ادعوا ذلك لكنه باطل في اعتقادهم بشهادة صراحتهم فذلك ايضا فاسد والا ما اصرروا على اصطلاح الحدوث الذاتي وان اراد انه باطل في الواقع فالواجب عليه ان يقول وهو باطل في الواقع بدل قوله وهو خلاف صراحتهم اذ مخالفة الصرائح لا توجب بطلان المخالف لجواز بطلان الصرائح ولا يخلص ههنا الا بان يقال مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال يستلزم نقيض الصرائح ومقتضى التناقض ان يبطل احد المتناقضين لاعلى التعيين فليكن الباطل ما يستلزمه الاستدلال معه والشارح ههنا مانع يكفيه هذا القدر لاستدلال على بطلان مدعاهم في الواقع ليتوجه ذلك والاوجه انه معارضة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع في حاشيته القديمة للتجريد حيث قال ويمكن الجواب بانهم اردوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فففس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها غير منظور اليها في هذا النظر انتهى يعنى فليكن العدم ايضا من الامور الخارجة عن العلة وان لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والا لكان الممكن متمنا لان الاحتياج والامكان لازم لماهية كل ممكن فلو كان العدم لازما لاحدهما لكان لازما لماهية لان لازم اللازم لازم ولا يخفى ما فيه من فاية البعد ولعله لهذا صدره بالامكان واما ما قيل لو كان ما في جانب المعلول خارجا عن العلة لكان العلة المادية والصورية ايضا خارجتين فمدفوع بان المادية تفيد الامكان الاستعدادى والصورية تفيد الوقوع بالفعل وما اعتبر خارجا هو الامكان الذاتي ولو ازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه آخر هو انه يجوز ان يكون القول بتقديم العدم لبعض الحكماء والصرائح لمهورهم او بالعكس (قوله اردف ذلك بقوله الى آخره) اى لدفع توهم ان المصنف ايضا اراد الحدوث الذاتي وكان على الشارح ان يقول اردف لذلك قوله اذ يقال اردفه الراكب اذا اركبه خلفه والمردف ههنا هذا القول لا الحادث السابق (قوله اى وجد بعد العدم الى آخره)

ههنا فهو بالطبع فليزوم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وقد ثبت ان الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة الى العقل الاول على ما عترفوا به والجواب ان انحصار التقدم الذاتي في التحوين المذكورين ممنوع وهم لا يدعون اصلا بل تقدم عدم الشيء على وجوده بخلاف من التقدم الذاتي على مانص عليه الشيخ وغيره من المحققين ثم انه لم يتعرض الى ما ذكره من لزوم الانقلاب لان هذا السالحي لم يعتبر فيه كون الممكن في نفسه معدوما ولا للتوارد ولا لاجتماع التقيضين لانه انما يلزم ذلك اذا لم يكن العدم معدا لوجوده واخصم من وراء هذا التجوز لا يقال لو كان العدم معدا لوجود يلزم حدوث العالم وهو خلاف مذهبهم لانا نقول الحدوث انما يلزم على تقدم العدم لاعلى كونه علة معدة او غير ذلك واللازم منه لا يخالف مذهبهم كما مر (قوله اى وجد بعد العدم) بعدية زمانية كما هو المتبادر الخ ولا شك ان تقدم العدم على الوجود بالزمان (قوله وهو خلاف مذهبهم وصراحتهم) فانهم صرحوا بان الواجب تعالى علة تامة

لا عقل الاول وانه بسيط حقيق لا يتكرر فيه بوجه من الوجوه (قوله اى وجد بعد العدم) بعدية زمانية كما هو المتبادر اى

لا يتصور في نفس الزمان وما هو متعال عنه والا يلزم ان يكون للزمان زمان وحديث انه وهمي غير متناه في جانب الماضي ساقط ولذلك عدل عنها في النموذج العلوم الى قوله اى كائن بعد ان لم يكن بعدية حقيقية لبالذات فقط وهي التي لا يجمع البعد معها القبل وسماها المتكلمون بعدية بالذات وبعضهم بعدية بالدهر وبعضهم بعدية بالنفس وبعضهم بعدية واقعية وقال الحكماء ان الزمان موجود بالضرورة اذ العالمة تجزم بوجود امتداد يتصف بالماضي والاستقبال ويحققه التقدم والتأخر بالذات ويجرى مجرى المشاهدات انقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وحققوا ان نيك القبلية والبعدية من العوارض الاولى للزمان تعرضان اولاً وبالذات لاجزائه وثانياً بالعرض لما عداها وذلك لانقطاع السؤال عند الانتهاء اليه فانه اذا سئل عن تقديم زيد على عمرو مثلاً واجيب بانه كان مع الحادثة الفلانية مثلاً في خلافة المأمون وعمر ومع الحادثة الفلانية مثلاً في خلافة المعتصم وتلك المتقدمة على هذه عاد السؤال واما اذا اجيب بانه كان امس مثلاً وذلك اليوم انقطع السؤال فهذا يعطى ان التقدم والتأخر من الاعراض الاولى للزمان واعترض عليه بان الانقطاع ليس الا اعتبار التقدم في مفهوم امس والتأخر في مفهوم اليوم فالسؤال حينئذ سؤال عن تقدم المتقدم ولو سلم فلا يدل الا على انه لا واسطة في الاثبات كاقطاعه عند الانتهاء الى جالس السفينة فلا يثبت المطلوب واجاب عنه الشارح المحقق بان العقل اذا تخيل قطعه من الزمان يجزم بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها على بعض ولا كذلك في غيره بالضرورة وبدهاة الان لا تنافي السؤال لطلب العلم فلو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السؤال بـ وان كان يدهى الثبوت وهو ظاهر واذا ثبت هذا فلا يتصور تماق وجود الزمان على عدمه ولا طريان ٥٤ عدمه عليه والا لكان الزمان

موجودا حال عدمه لان عدمه لما لم يكن من اجزاء الزمان يكون عروض التقدم والتأخر له بواسطة

تفسير بالاعم للاشارة الى ان المقصود الاصلى ههنا هو الحدوث الزماني واما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب فيسجي في قول المصنف قادر على جميع الممكنات وانما تعرضه المصنف للاشارة الى ان حدوث العالم يستلزم

فينز وجوده على فرض عدمه وانه محال وقال المحقق الهروي ان اريد باقبلية (اختيار)

والبعدية عدم اجتماع القبل والبعد في الحصول الزماني فهو مختص بالحوادث الزمانية من حيث انها زمانية بل هما عين الاجزاء المفروضة للزمان اى مصداق حلهما عاينها انفسها تعرضان للحركة اولاً وبالذات ولغيرها ثانياً وبالعرض وان اريد بها عدم اجتماعهما في الحصول الواقعي فهما لا تعرضان الا لعدم الحادث ووجوده بحسب الواقع اذ ليس بين الحوادث في ذلك الحصول تقدم ولا تأخر فالحق ان الزمان متناه في جانب الماضي بالبراهين الدالة على التناهي انتهى كلامه وهو اوثق ما قيل في هذا المدعى وانا اقول لا يتصور ان يكون عدم معروضا للتأخر والتقدم اذ لعدم لاهوية له ولا حقيقة بل هو سلب محض وفي صرف الامر يسمى عدم اوالتي حتى يمكن ان يكون معروضا لامر او محاذيا لشيء ما وحكم الوهم بتقدم عدم او تأخره عن الزمان حكمه بثبوت البعد فيما وراء المحد للجهات ولا عبرة لحكمه هذا في المقامين فالعدم من حيث هو عدم وفي حد ذاته لا يتصور ان يكون حاثلاً بين الشيئين او معروضا للقبلية والبعدي ولا يلزم من تنامي الزمان وجوده على فرض عدمه وان اوجه الانقطاع في البين

من لفظ البعد صرفاً وهي التي لا يجمع البعد معها القبل لا بعدية بالذات كما زعمه الفلاسفة فان هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم في ذلك واحد من المتكلمين والحادث بالمعنى المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التي هو مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده يستحيل معه اجتماع التقدم مع المتأخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض والحكماء لما ادعوا ان التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولاً وبالذات ولما عداها ثانياً وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زماناً كان تقدمه بواسطة الزمان فلو كان عدمه سابقاً على وجوده كان عدمه في زمان فكان الزمان موجودا حال عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الى تقدمه وقدم الحركة التي هو مقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة

اختيار الفاعل وينافي الإيجاب كلابحني (قوله بعدية زمانية الى آخره)
 هي عبارة عن التأخر الزماني وهو عند المتكلمين عبارة عن وقوع الشيء في زمان
 متأخر فهو بهذا المعنى يقتضى زمانا مغايرا لذلك الشيء ظرفا له وكذا الكلام
 في القبلية الزمانية بمعنى التقدم الزماني ولما خرج عنهما التقدم والتأخر الواقعيين
 بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الازمنة
 المتطابقة ايضا طرف لبعض الآخر الغير المنتهية المجتمعة في الوجود واستلزام
 الثاني وجود الزمان مع عدمه جعلوها قسما سادسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة
 وسموه قدما ذاتيا واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عبارة
 عن التقدم والتأخر اللذين لا يجامع مع شيء منهما المتقدم المتأخر كان التقدم والتأخر
 بين اجزاء الزمان كتقدم الامس على اليوم وتأخره عنه كالحادثين فيهما كتقدم
 الحادث الامس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانيين عندهم ولم يستلزم
 ما عندهم زمانا مغايرا للمتقدم والمتأخر طرفا لهما ولما كان تقدم عدم الزمان
 على وجوده وعكسه وتأخره عنه قدما وتأخرا لا يجامع مع شيء منهما المتقدم
 المتأخر جعلوها ايضا زمانيين ولذا حكموا بانه لو فرض عدم الزمان من جانب
 الازل او من جانب الاستقبال لزم وجود الزمان مع عدمه ومنع المتكلمون لزومه
 بناء على ما قدمنا من مذهبهم جميع ذلك مفصل في الكتب الكلامية فمن فسر البعدية
 ههنا بالبعدية التي لا يجامع معها القبل البعد فقد ركب متن عياء واشتبّه بين
 مذهبي المتكلمين والحكماء كيف ولوحات على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند
 المصنف والشارح وذلك ظاهرا بالعلان نعم ههنا بحث قوى هو ان التقدم
 والتأخر الزمانيين متضايفان لا يوجد احدهما في الواقع بدون الآخر فلو كان تأخر
 وجود العالم الذي من جملة الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايضا زمانيا
 فيلزم وجود الزمان عند عدمه بل لا بد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الذاتية بالمعنى
 الذي احده المتكلمون والجواب بمنع التضاييف وانما يكونان متضايفين اذا فسرا
 بكون احد الحادثين في زمان متقدم على زمان الحادث الآخر وكون الحادث
 الآخر في زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولا يرتضيه المتكلمون هنا واما
 اذا فسر التأخر الزماني مثلا بكون الحادث في زمان متأخر بالذات عن عدم الزمان
 كاهو مرادهم ههنا فالتضاييف للتأخر الزماني ههنا هو التقدم الذاتي لعدم الزمان
 الذي من جملة العالم نعم مطابق التقدم والتأخر متضايفان لكنهما قد يتحققان
 في ضمن الزمانيين وقد يتحققان في ضمن الذاتيين وقد يتحققان في ضمن المختلفين
 كاههنا فلا اشكال (قواه كاهو المتبادر الى آخره) اشارة الى دفع سؤال يتوجه
 عليه بان التوهم المذكور لم يندفع بهذا الارادف لان الحكماء كما اصطاحوا على

(قوله مجرد اصطلاح الخ) ولا يذهب عليك ان المعنى الاول كاهو مجرد اصطلاح كذلك المعنى الثاني مجرد اصطلاح والذي يقوم به معنى الحدوث هو كون الوجود طاريا لم يكن في حد ذاته لان يكون هناك موضوع للعدم قبل الوجود يتصف به ثم يزول دفعة او تدريجيا ويعرض له الوجود فيتصف به فيكون وجوده مسبوقا بالعدم بالزمان ولولا ان مسبوقية وجود الممكن بالعدم على الاطلاق انضج بالبرهان او التنبيه عليه لم يكن سبق العدم من ضرورات الحدوث اصلا والحدوث الذي نطق به الشريعة وورد في الكتاب والسنة هو جميع الممكنات مخلوقا لله تعالى صادرا عنه باختياره فالحدوث بما هو حدوث ان لا يكون وجوده في حد ذاته ويعرض له من جهته ان موضوعه قديكون واقما في الزمان ان يكون معدوما قبله والقدم المقابل له ان يكون الوجود في حد ذاته غير صادر عن غيره ومن ههنا تسميهم يقولون ان القديم والواجب مترادفان (قوله والمخالف في هذا الحكم الخ) فيه خايط بين المعنيين ومغالطة فان الحدوث المعبر في عقد الدين الواجب اعتقاده للمسلمين هو حدوث العالم بجميع اجزائه بمعنى كونه مخلوقا لله صادرا عنه باختياره وهؤلاء لا يخالفوننا في اثباته واما ما زاد عليه فلا يتعلق بالدين نفيا واثباتا سواء كان في نفسه حقا او باطلا بل ايجاب احد الطرفين من غير ورود الشرع به يكون وضعا للشريعة وزيادة في الدين وتحكما للعقل اعلم ان كون القول بقدم العالم كقرا ليس لان مجرد اطلاق اسم القديم على ماسوى الله تعالى كفر لان اطلاق القديم بالمعنى اللغوي على الممكن ليس بكفر وقد ورد في التنزيل من قوله سبحانه ﴿ ٥٦ ﴾ كالمرجون القديم ونحوه ولا لكونه

باطلا في نفسه بالضرورة او بالبرهان فان الاعتقاد بان الجزء قديكون اكبر من الكل ليس بكفر وان كان ضروري البطالان ولا بان في الجسم اجزا غير متناه بالفعل وان ثبت خلافه بالبرهان ولا لكونه

فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هو الفلاسفة الحدوث الذاتي كذلك اصطلاحوا على البعدية الذاتية فدفعه بان كفة بعد وحدها متبادرة في البعدية الزمانية لشيوع استعمالها فيها حتى صارت كالحقيقة فيها بخلاف الحادث او كفة بعدا مقارنة للفعلين الدالين على الزمان بل للقدرة المستزمنة للحدوث الزماني متبادر في البعدية الزمانية بخلاف الحادث المجرد عما يدل على الزمان فلا يتجه ان الحادث المذكور في كتب المتكلمين يتبادر منه الحدوث الزماني ايضا فلا حاجة الى الاراداف (قوله فان المعنى الاول مجرد اصطلاح الى آخره)

مما يقول به الكفرة او المبتدعة فان القول بان موسى عليه السلام ورسوله ليس بكفر مع انه مما يقول (قد)

به اليهود ولا بان عيسى روح الله وكلته مع ان النصارى يقولون به وكذلك القول بان الله حي عالم قادر وانما كفر الطائفتان بانكار نبوة محمد عليه السلام وتكذيبه بل الكفر انما هو تكذيب الرسول فيما اخبر به عن الله تعالى وعدم تصديقه فيه وما جاء نبي قط يخبر بحدوث العالم الا بمعنى انه مخلوق لله تعالى فان الايمان هو التصديق والافرار بجميع ما جاءه النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا ولكن بحيث لو جذبته جاذب الى تعقل التفاصيل وجب اعطائها حكمه والكفر عدمه عن من شأنه الايمان فالنظر في التكفير يتعلق بامور فساناها في شرح العقائد بما لا مزيد عليه فعليك بالرجوع اليه فان قيل انما يلزم الكفر لكونه منافيا لتعظيم الله سبحانه وتنزيهه الواجب بعمومات الادلة من حيث انه تشريك للممكن له تعالى في عدم المسبوقية بالعدم فان كمال التعظيم وغاية التنزيه انما يحصل بالوقوف على حدود الشريعة والثبتات عليها باثبات ما ثبتته ونفي ما نفيه والسكوت عما عداها كاهو طريقة السلف واعلام العلم واما المتكلمون فهم ليسوا على هذه الطريقة وكون الممكن معدوما في حد ذاته مسبوقا بالعدم بالذات هو الذي يوجب كونه معدن كل نقصان ودائم الفناء لازم البطالان واما التشارك في عدم المسبوقية بالعدم في الزمان او في دعاء الدهر او نحوه فهو مثل التشارك في التجرد ومطابق العلية والتسبب والتقدم والتأخر والبقاء وامثال ذلك ولو نفي الكلام على نفي المجرد ومطابقة العلية والتسبب عن غير الواجب على ماهو مذهب اهل الكلام فهو يتضائل عن التشارك في عروض الصفات وامكانها وزايدتها على الذات واعتبارية الوجود ونحوها مما يقول به اولئك الاعلام

(قوله فان ارسطاطاليس الخ) قال في الملل والنحل ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بمداثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحاً وابتدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهاناً فنسج على منواله من كان من تلامذته و افلاطون ومن وافقه يحلون وجود حوادث لاول لها (قوله الى قدم العقول) يريدون بها الملائكة الكروبيين في لسان الشرع وليس لها تعلق بالاجسام بطريق التدبير والتصرف وعددها في السلسلة الطولانية يجب ان لا يكون اقل من العشرة بناء على تتبع الافلاك التي دلت عليها الارصاد واحتاجوا الى اثباتها في انتظام احوالها وذلك لانه لما ثبت وحدة الاول تعالى على اكل الوجوه وانما وتقده عن كدر التعدد على الاطلاق ومفارقة عن شوب التكثر كل الفرق لبراهته عن معنى مبالغة وتزهره عن خلط الامكان بوجه ما وجب ان يكون فاعلية واجبة لذاته وعلة تامة للصادر الاول وان لا يصدر عنه الا الواحد لان الشيء متى كانت فاعلية في درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر منفصل ولو صدر الكثير عن الواحد يلزم اجتماع التقيضين لان البديهة قاضية بان العلة ما يمكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون لها مع غيره بحيث يتمتع صدور غيره عنها وصدوره عن غيرها لا يمكن صدوره عنها ومن المبين المكتشف ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصاً بشيء وبغيره لان اختصاصه بكل واحد منهما يوجب عدم اختصاصه بالآخر والا لكان يقتضي ذلك لا غيره ويقتضي غيره لذلك وهو مستحيل بالضرورة واذا ليس هناك تعدد ٥٧ جهته وتكرحيته فالصادر الاول عن الاول تعالى امر واحد

فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول
قد يتوهم كونه دليل التبادر بان يحمل المعنى الاول على البعدية الذاتية المذكورة
في ضمن التقدم الذاتي قبل ويتجه عليه ان التبادر المبني على تجرد اصطلاح الحكماء عن
اصطلاح المتكلمين مشترك بين البعدية الزمانية والحدوث الزماني فاما ان يندفع التوهم
قبل الاراداف او لا يندفع بعده والحق انه دليل لبقاء الاراداف للاحتراز عن الحدوث
الذاتي اي انما عرض عن الحدوث الذاتي لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح

من جميع الجهات ثم المحدد
الحيط بجميع الاجسام
ليس يجوز ان يتأخر
وجوده عن جسم ماله
هو الذي يقدر مكانه
ويرسم زمانه على ما يشهد
به القطرة السليمة وما تحته

من الافلاك السكية اما حوا واما محوى فاذا لا يجوز ان يكون بين الحوا والمحوى علية ومعلولة اولو كان الحواوى علة
لا يكون للمحوى وجوب وجود معه في مرتبة وجوده لان مالم معلول من الوجوب والوجود مستفاد من العلة
فلزم امكان الحلاء وكذلك الحال لو كان امر العلية بالمعكس ولا يجوز ان يكون نفس فلك علة لنفس فلك آخر ولا لجرمه
لتوقف فعلها على الجسم وهو ظاهر ثبت استمرار وجود الجواهر القدسية المرتبة في استفادة الوجود
مع نزول الاجرام السماوية وان ينتهي السلسلة الى جوهر قدسي لا يلزم منه جرم سماوي ويكون مبدأ العالم الكون
والفساد بضرب معاونه من الاجسام السماوية في غير الحادثة في مادة عالم العناصر فالصادر الاول جاز ان يقتضي
بنسبته الى الاول ومشاهدة جلاله جوهرأ قدسياً هو العقل الثاني لانه نسبة واحدة بسيطة وبالنظر الى امكانه
ونقص ذاته بالنسبة الى كبرياء الباري تعالى ان يقتضي نفساً فلكياً وجرماً سماوياً وتلك النسبة لما كانت متكررة جاز ان
يصدر باعتبارها الفلك المركب ونفسه الناطقة وهكذا الى العناصر المدبر لعالم العناصر لان الجواهر القدسية لو انقطعت
قبل الافلاك بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة قال الشيخ في الشفاء نحن لا نمتنع ان يكون عن شيء واحد
ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد
يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم احوال او سفة معلول ويكون ذلك ايضاً واحداً ثم يلزم عنه
لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة
هي العلة لا يمكن وجود الكثرة عن المعلولات الاولى

(قوله والنفس الفلكية) وهى فى لسان الشرع الملائكة المدبرات امرا وذلك لان دوام استدارة حركات الافلاك يستدعى ان تكون صادرة عن نفس مجردة دائمة الوجود لاستحالة الحركة الطبيعية والفسرية عليها (قوله والاجسام الفلكية) من قيل نسبة الفرد الى الطبيعة وفى عدم توصيف العقول والنفس والافلاك بالعدد اشارة الى انهم لا يدعون انحصارها فى العشرة لانهم لا يجزمون ان اول المقول ٥٨ علة اول الافلاك ولا انها منقطعة

معها ولا انها يجب تواليها ولا ان الافلاك الكلية منحصرة فى التسع البتة وانما الجزم فى كونها مستمرة مع الافلاك وعدم كونها اقل عددا منها بل الشيخ واتباعه اثبتوا لكل واحد من الافلاك الكلية والجزئية والكواكب نفساً محرّكة اياه على الوضع

لشمول الحكم بوجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وعموم الدليل وحيث وصفوها به ارادوا ما قام الدليل على اثباته (قوله واشكالها واضوائها) سوى الجزئى من الحركات والاضواء والعرضى من الاضواء وذلك لكونها مصونة عن التغير وقبول الخرق والالتيام (قوله بموادها) جمع مواد الافلاك مستقيم على ظاهرها لانهم يثبتون لكل فلك مادة على حدة واما مادة العناصر فهى واحدة بالذات وكثيرة بالعرض

والنفس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصرىات بموادها الحكماء خاصة وانما اعرض عنه ولم يقل حدث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم واما دليل التبادر فهو ما قدمنا وفيه ان المصنف انما اعرض عنه لان ما اجمع عليه الامة هو الحدوث الزمانى ولا مدخل لتجرد اصطلاح الحكماء ولا لعدم تجرده كيف والحدوث الذاتى بمعنى المسبوقية بالغير لا بالعدم من مصلحات المتكلمين كما صرح به شارح المقاصد ومع ذلك لم يتعرض له المصنف اذ لا نزاع لاحد فى كون الممكن مسبوqa بالغير (قوله والنفس الفلكية) اى النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة فيها عند القائل بان لساكن فى الفلكيات وانما قيد النفس بالفلكية لان قدم النفوس الانسانية يختلف فيه بين الحكماء كما سيحى (قوله والاجسام الفلكية) اى المنسوبة الى مفهوم افلاك اما بان يكون فردا منه او جزءا من فردة كالتعمعات او مغرقا فى فردة كالكواكب ثم ان الباء فى قوله بموادها بمعنى مع والمنى ذهبوا الى قدم اشخاص العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية واشخاص اشكالها الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها مما كان له ضوء ذاتى فلا يرد حدوث ضوء القمر فى كل شهر مرة (قوله والعنصرىات الخ) اى الى قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فردا له او مؤلفا من افراده وترك الاطلاق فى قوله بموادها مع ذكره فى قوله ومطلق صورها الجسمية يفيد ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لان تشخصها بصورة ما لا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال الصورة الحادثة فيها لكن جميع المواد يقتضى تعدد اشخاص المواد العنصرية وليس كذلك بل الهوى العنصرى المالى لجوف فلك القمر شخص واحد اختلفت استعدادات اجزائه بحسب قربها من الفلك وبعدها الا ان يكون الجمعية لتعدد الظاهرى فى طبقات العناصر وسائر الاجسام ثم ان للصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم مشتركة بين الفلكيات والعنصرىات فمطلق الصورة الجسمية العنصرية صنف لها وانما حكموا بقدم هذا الصنف لان الحكم بقدم الهوى العنصرية يستلزم الحكم بقدم ذلك الصنف لامتناع

وهى من حيث الكثرة ليست بقديمة ولعله اراد الكثرة الاعتبارية وذلك لانها ثبت ان الجسم (تجرد) ليس مشتملا على الكثرة بالفعل فهو متصل بما هو عند الحس قابل للاقسام بمعنى فرض شئ غير شئ الى النهاية فلو لم يكن فيه شئ غير الاتصال الجوهرى كان التقسيم اعدا بالمرّة وانفاه بالكلية واحدا انما غيره فهناك امر يرد عليه الاتصال والانفصال وهو الهوى ولا بد ان تكون قديمة والا لاحتاجت الى مادة اخرى لان كل حادث لا بد له من مادة ومدة ولها وحدة شخصية مبهمة مستندة الى ماهيتها وتعدد شخصى بالعرض مستندة الى اعراض تلحقها بالاستعدادات

وهذا التعدد سبب لتعدد الاشخاص الحالة فيها (قوله ومطلق صورها الجسمية) الصورة الجسمية طبيعة واحدة اليها يصير الجسم ممتازا عن غيره وجسما بالفعل متكررا على الاشخاص فهي مقولة على كثيرين متجدين بالحقيقة قديمة مع استحالة انفكاك الهوى عنها لانها شريكة لفاعلاتها متقدمة عليها من حيث هي والهوى هي السبب القابل لتشخيصها صلتها ومتقدمة عليها من حيث تشخيصها وتحصاها في الخارج ولكن الصورة الجسمية العنصرية ليست قديمة بالشخص مما اشار اليه بقوله لاشخاصها لان الصورة الواحدة تنعدم بالفك وتحدث صورتان وباتصال المتفصلين تنعدم صورتان تحدث صورة واحدة (قوله وصورها النوعية) وبعد ما ثبت تركيب الجسم من المادة والصورة الجسمية وجب لا يخلو عن صورة اخرى يختلف الاجسام بها انواعا لانه يمتنع خلوه عن احد امور ثلاثة مختلفة غير واجبة لذاتها ولان انفكاك والائتيا والتشكل التابع ٥٩ لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وقبولها

بغير وهو اللازم للاباسة منها والامتناع عن القبول وهو اللازم للفلكيات ولا يمكن ان يقتضيهما الجسمية المتشابهة ولا الهوى لامتناع كون القابل فاعلا ويجب ان تكون مقارنة لهما متعلقة بالهوى داخله في قوام الجسم لاستواء نسبة المفارق الى جميع الاجسام واقتضاها ما يتلقى بها الامور الانفعالية وعدم تحصل الجسم من غير ان يكون موصوفا باحدهما الامور (قوله قيل بجنسها) لان في كل عنصر يتحقق شخص من الصور الجسمية ونوع من الصورة النوعية فاذا جاز زوال العناصر

ومطلق صورها الجسمية لاشخاصها وصورها النوعية وقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون انقول بمحدث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رأيت انا كتابا بخط واحد

نجد الهوى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون تلك الصورة النوعية من نوع معين دائما لجواز ان يكون المتحققة معها في بعض الاوقات صورة نوعية نارية مثلا وفي البعض الآخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم محذور ولذا جوزوا حدوث نوع النار بانقلاب الهواء الجاور للفلك تاربا بسبب الحرارة العارضة له من حركته تنبعا لحركة الفلك ولذا قال واما صورها النوعية فقيل بجنسها الى آخره فالوجوب في قوله فان صور خصوصيات انواعها لا يجب الى آخره بمعنى الوجوب العقلي اى لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز العقلي لحدوثها لا الوجوب بحسب نفس الامر حتى يتجه عليه انه لا دليل على شئ من وجوب قدمها وعدم وجوبها في نفس الامر وفي بعض النسخ وصورها النوعية معطوفة على صورها الجسمية اى والى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل نوع من انواع الصور النوعية العنصرية قديم لاجنسها كما ذهب اليه القائل الآتى وعلى النسختين فالضمير في قوله لاشخاصها راجع الى صورها الجسمية ولم يتعرض لعوارض العنصريات واشكال العناصر الكرية لانها حادثة متبدلة كحركات الافلاك واوضاعها (قوله فقيل ان مراده الحدوث الى آخره)

بدل بعضها ببعض جاز زوال الصورة النوعية وفيه نظر اذ لا يلزم من جواز تبدل كل واحدة منها الى اخرى انتفاؤها بالكلية قوله والظاهر من كلامهم وذلك لقدم علتها المقتضية لوجودها وقد صرحوا ببقاء العناصر حالها في امرجة المواليد القديمة بالنوع وهى الحيوانات والنباتات والمعادن (قوله ونقل عن افلاطون الخ) في الملل والنحل حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتعلموا مثله مثل ارسطاطاليس وطيمابيس وما وفرسطوس انه قال ان للعالم مبدعا تازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا ظلال في العقل الاول وبتوسط النفس الكلية انبعثت عن العقل انبعثت الصورة في المرأة وبتوسطها العنصر (قوله) ان مراده الحدوث الذاتي قال في الملل والنحل نقلا عن فور فواربوس ان الذي يحكى عن افلاطون من القول بان العالم غير صحيح وان افلاطون ليس يرى ان للعالم ابتداء زمانيا لكن ابتداء

من جهة الملة لم يكن وجدان العالم من ذاته لكن بسبب وجوده من الخالق (قوله قبل هذا التاريخ) اى قبل تصنيف هذا الشرح وكان اتمامه سنة خمس وتسعمائة فيكون نسخ ذلك الكتاب في عصر الغزالي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني وقال بعض الفضلاء صاحب ذلك الكتاب مجهول لا يعتمد بما فيه ولا يعتمد على نقله والمعقول ما ذكره الشهرستاني في كتبه (قوله كلهم اتفقوا الخ) يخالف لما ذكره في الملل والنحل ولما في نهاية الافدام حيث قال مذهب اهل الحق من الملل كلها ان العالم محدث له اول احداثه البارى تعالى وابدعه بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شيء ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين الحكماء وقدماء الفلاسفة مثل ثالس وانكساغورس واينكسايس من اهل ملطية ومثل فيثاغورس واناباذقلس وسقراط وافلاطون من اهل اثينة وبويان وجماعة من الاوائل والشعراء والنسك ولهم تفصيل مذهب في كيفية الابداع واختلاف رأى في المبادئ الاول شرحها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل (قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي الخ) قد يقال هذا انما يتم بضم ان التردد في اصول الحكمة لا يليق بحال الحكيم ولا سيما افلاطون فلا يمكن تصحيح الاستثناء بكونه مترددا قلت وعبارته في نموذج العلوم لم يقل احد من الفلاسفة بحديث العالم الارجل واحد (قوله يخالف لما اشتهر عنه الخ) ما نقل عنه لم يتوفر فيه شروط صحة النقل والحق انه لا يقول بالبعد المجرد فضلا عن قدمه ويشبه ان يكون مراده من نفي القدم نفي حوادث لا اول لها ومن نفي الحدوث نفي مسبوقية الوجود بالعدم في الزمان فيكون رايه مخالفا لرأى المشائين في ربط الحادث بالقديم بواسطة ﴿ ٦٠ ﴾ حوادث غير متناهية ولرأى المتكلمين

من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الارجلا واحدا منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كالايجنى ثم نقل الحدوث الزماني عنه يخالف لما اشتهر

وقائدة هذا الحكم الرد على عبدة الكواكب بانها ليست بواجبة بالذات او التثنية على تقدم عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات (قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الخ) اذ القائلون بالقدم الزماني قائلون بالحدوث الذاتي ايضا فلو كان افلاطون ايضا قائلًا

في اثبات الحدوث الزماني
بجملة اجزاء العالم هذا
(قوله واستدل الفلاسفة الخ)
وانا اقول تقر باستدلالهم
هذا على وجه ينتج مطلوبهم
ويفيد مقصودهم في هذا
المدعى على التفصيل المذكور
في الشرح هو ان الحادث

اليومى المتجدد الوجود مثلا لماكانه ليس وجوده الامن اقتضاء علة له وتحقق جميع ما لا بد له (بالحدوث)

منه فهو اما ان يكون حاصلا في الازل والا وعلى الاول يلزم قدم الحادث لا متاع تخلف المعلول عن المقتضى التام وهو خلاف المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيما لا يزال اما ان يكون من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علة وهو محال لا متاع وجود الشيء بدون وجوبه وتمام علة واما ان يكون موقوفا على وجود امر آخر ومشروطا بحدوثه فتقل الكلام ونجبره الى سبب حدوثه وهلم جرا لا الى حد ونهاية فيلزم ترتب حوادث غير متناهية وهو المطلوب وليس مطلوبهم من هذا الدليل اثبات قدم ممكن ما بتعيين الشق الاول وابطال الباقي كاتوجه الشارح بل مقصودهم ربط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية متعاقبة الوجود تامة التجدد ومتجددة الثبوت ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المتجددة المتناهية لا الى نهاية وجب ان يكون هذا التجدد منتها الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولى له وهو الحركة واما عنى بهمنيار حيث يقول في كتاب التحصيل ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها قوت وتلحق بالحالة في هذه الحوادث امران الاول التعاقب المستوعب لتنام المسافة الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعد والثاني اختصاص كل منها بما يخصه من كم وكيف واعتبار نسبته فلا بد من زمان دائم وجرم حامل له ومحرك قيم به حتى يتصور التجدد والتعاقب واستعدادات متقلوبة بها يحصل الترتب والتأوب ومحل يقوم به اشخاص الصور قديمتوره جزئيات الاستعدادات ولا يجوز

حدوده والالزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض في كل منها اجزاء جزئية الاولى حركة النفس الفلكية في الارادات والثانية حركة الجرم في الاوضاع على التشابك في العلية والمعلولية بحسب اجزائهما المفروضة والثالثة حركة المسادة العنصرية في الاستعدادات فيكون الارادة الجزئية علة للوضع الجزئي وهو لارادة اخرى جزئية وحركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الكلية من السلسلة الاولى تكون علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر في البقاء والطبيعة الكلية كانتها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات الحركة الواحدة فكل سابق من اجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه اللاحق وبالجملة ان الارادة لتكون الجسم ﴿٦١﴾ في حدها من المسافة يوجد ثم توجد وصول الجسم اليه ومع وصوله الى

من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعدم الفلاسفة لتوقفه فيها هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما

بالحدوث الذاتي لم يصح استثناءه منهم وانت تعلم ان هذا انما يتم اذا لم يتعدد افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الآتية الا ان يقال على هذا لا يصح المنقول عن ارسطاطليس من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم الارجلا واحدا فليتأمل (قوله) بقدم النفوس الانسانية الخ على طريق التناسخ في الابدان والبعد المجرد الذي هو امكنة الاجسام عنده مشغولة بها لامتاع الخلاء وفي القولين يلزمه القول بالماديات ايضا ومن غفل عنه قال ماقال (قوله) واستدل الفلاسفة على مذهبهم الخ الظاهر على مذهبهم المهود الذي سبق تفصيله بان يحمل اضافة المذهب على العهد الخارجي لكن الدليل الآتي لا يقوم عليه كما ستعرف ومع ذلك اورده الشارح ههنا واجاب عنه بوجوده لانه اقوى ادلتهم مع ان قدم شخص واحد عما سوى الله تعالى وصفاته يتنافى مذهب اهل السنة فلا بد من هدمه وان لم يدل على مدعاهم المفصل ولك ان يحمل المذهب ههنا على نقيض مدعى اهل السنة من ان بعض اجناس العالم ليس بخادات بل قديم ودليلهم على تقدير تمامه يدل عليه لا يقال ليس مدعاهم نقيض مدعى اهل السنة على هذا التقدير لان مدعاهم قدم شخص مابناء على ان التوحيين في قولهم جميع ما لا بد منه في وجود ممكن مالا للوحدة الشخصية المتبادرة المطابقة لادعائهم قدم الاشخاص ولذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بان هذا الدليل انما يستلزم قدم جنس ما لا قدم شخص ما لانا نقول قد اسلفنا ان قدم شخص يستلزم قدم الجنس الصادق عليه لتحقيقه في ضمنه (قوله) بانه لا يخلو الخ اى لا يخلو الواقع من ان يكون جميع الخ والواقع الكثير الدور

الحادث الذي يريد ينصهر تلك الارادة وتحدد غيرها فيصير كل وصول سببا لوجود الارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر بعدها فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها المتجددة تكون مبدأ لصدور الحوادث فسيحان الذي ربط الامور الثابتة بالامور الثابتة والامور المتجددة بالامور المتجددة ووجود الاولى وجود الالهى قبل الكثرة غير مرهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجود

طبيعي بعدها على التعاور للمواد (قوله) جميع ما لا بد منه (اعلم من العلة التامة لان الامكان والاحتياج والتأثير والوجوب غير معتبرة في جانب العلة لان الامكان والاحتياج موضوعان اولانهم يطلب العلة وربما يقال لو كان الامكان علة يلزم تقدم الاحتياج على نفسه بمرتين ولو كان الاحتياج علة يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة واما التأثير فهو راجع الى نفس العلة والوجوب الى نفس المعلول فتدبر (قوله) في وجود ممكن ما (اى ممكن كان وقيل اى مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا) حتى يمكن التردد في حصول جميع ما لا بد منه وعدم حصوله مع امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقا على التقرير الذي ساقه الشارح فالت ظاهر من اعراض الشارح على الوجه الاول بلزوم خلاف المفروض ومن قوله في الوجه الثاني اذ من جملة تعلق الارادة بوجوده في الازل ان

حاصلا في الازل اولا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل

كالمذكور قبل او الضمير راجع الى مصدر الفعل اى لا يقع الخلو من ان يكون جميع مالا بد منه كما قالوا في قوله وقد حيل بين العبر والزوان اى وقع الجبلولة بينهما مالم الظاهر بحسب اللفظ ان يقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الاقتراني والاستثنائي اما الاقتراني فقولف من صغرى منفصلة ذات اجزاء ثلثة بعددها كبريات منصالات لينتج منفصلة حقيقية ذات اجزاء ثلثة ينتج استثناء نقيض الجزئين الاخيرين عين الجزاء الاول بان يقل ممكن ما اما ان يكون جميع مالا بد في وجوده حاصلا في الازل اولا يكون حاصلا فيه وح يكون بالضرورة حادثا بلا حدوث امر آخر او بحدوث امر آخر وكلما كان الاول يلزم ان يكون قديما وكلما كان الثانى يلزم وجود الممكن بلا علة وكلما كان الثالث يلزم التسلسل ينتج ان يمكننا اما ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلا علة واما ان يستلزم وجوده التسلسل ولما استحال الاخير ان تعين الاول المطلوب والظاهر بحسب المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائي بان يقال لو كان كل شخص من اشخاص العالم حادثا فلما ان يكون جميع مالا بد في وجود شخص مامنها حاصلا في الازل اولا يكون حاصلا ويكون حدوثه بلا حدوث شئ آخر او مع حدوثه والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثانى فلانه يستلزم وجود الممكن بلا علة واما الثالث فلانه يستلزم التسلسل وعلى التقديرين يتجه عليه انه على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص ما لاعلى التفصيل السابق من مذهبهم وماتوجههم بعضهم من ان يمكننا ما شامل على عييل البذل لكل واحد مما ادعوا قدمه وبثبت به قدم كل منها فتوهم فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات منحصرا في مادة قابلة لاستعدادات متعاقبة كاللادة العنصرية مع فلك متحرك بحركته يفيد استعدادات تلك المادة لصور متعاقبة كالفلك الثامن مثلا فيثبت لا يثبت قدم ما سوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل اذ يجوز ان يكون باقى الافلاك مع نفوسها حادثة كحدث الانسان مع نفوسها وكذا العقول اذ لا دليل قاطعا على تجردها ولا على ان المصادر الاول لا يكون جسما او جسمانيا ولو سلم ان ليس الاعداد بمجرد الحركة بل باتصالات الكواكب فانما يلزم قدم المادة مع فلكين بان يكون اتصال بعض الثوابت في الفلك الثامن مع زحل في السابع معدا لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذى هو المشتري ثم اتصال المشتري مع زحل او مع البعض الآخر من الثوابت معدا للفلك الخامس مع كوكبه الذى هو المريخ وهكذا الى فلك القمر وكذا الكلام في العقول (قوله حاصلا في الازل) لم يقل قديما مع كونه اخصر لان القديم مختص بالموجود الخارجى والازلى اعم منه ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعداد ازلية ولا يقال قديمة وجميع مالا بد منه مشتمل على الامور

الترديد كان في جميع مالا بدله منه في وجوده الازلى والا فلا يلزم خلاف المفروض قطعاً ولم يصح ان يقال انه لم يتحقق جميع مالا بد منه في مطلق الوجود ولا يتصور ان يكون الترديد في الوجود المطلق لاستحالة ازلية الحادث فحاصل الاستدلال ان جميع مالا بد منه لوجود ممكن مالا بد ان يكون متحققاً في الازل فيتحقق الممكن في الازل لاستحالة تخالف المعلول عن علته التامة والا فيلزم احدا الامرين وهو وجود الممكن بدون تمام علته او التسلسل على ما قرره الشارح وقد عرفت ان الصحيح انه في وجود الحادث

لا متناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما فلما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فنقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خير بانه لو جعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معدا لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالة عندهم الاجتماع في الوجود حينئذ لا يلزم الا ازالة جنس هذا المعد

الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم الى غير ذلك (قوله لا متناع تخلف المعلول الخ) اذ لو تخلف عنها فاما بان لا يوجد ابدا فلا تكون العلة علة لعدم التأثير او يوجد في وقت آخر اما بانضمام شيء الى العلة فلا تكون علة تامة وهو خلاف مفروض او بدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح في اختصاص التأثير بوقت دون وقت والكل باطل ضرورة (قوله حتى يلزم التسلسل) الظاهر ان كلمة حتى بمعنى الى اى ننقل الكلام الى جنس الامر الآخر الحادث الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان تكون بمعنى كى اى يلزم التسلسل وان تكون ابتدائية سببية دالة على سببية النقل للزوم التسلسل وعلى الاخيرين صيغة المضارع في نقل للتجدد الاستمراري اى ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فيلزم او بسببه يلزم ذلك وعلى التقادير فالمراد ظهور لزومه (قوله وانت خير الخ) جواب الزامى لهم باختيار شق ثالث ومنع اللزوم تارة واستحالة اللازم تارة اخرى بان يقال نختار انه حادث بسبب حدوث امر آخر فان اردتم بلزوم التسلسل حينئذ لزومه في الامور المجتمعة في الوجود فذلك ممنوع لجواز ان يكون كل امر حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان في الوجود وان اردتم لزومه مطلقا ولو في الامور المتعاقبة في الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع كيف والتسلسل في الامور المتعاقبة كالدورات الغير المتناهية جائز عندهم وليس بجواب تحققي لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يعده من الاجوبة الآتية التحقيقية * واعلم ان ما اعتبر وجوده او عدمه في العلة التامة ثلثة اقسام قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات وقسم يجب عدمه كالموانع وقسم يجب وجوده وعدمه الطارى كالعلة المعدة (قوله حينئذ لا يلزم الا ازالة جنس الخ) اى لا يلزم مدعاهم الذى هو قدم الاشخاص والانواع والاجناس المعينة بل لا يلزم قدم شخص واحد ولا قدم نوع واحد لان تلك المعدات لا يجب ان تكون من نوع واحد لجواز ان يكون كل نوع منها حادثا ايضا وانما يلزم قدمها جنسا الذى هو الجوهر لان كل ممكن اما جوهر او عرض ولا يجوز ان تكون تلك المعدات مجرد العوارض لاستحالة وجود العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انما يتم اذا كان الجوهر جنسا عاليا لما تحته وهو محل تردد ولذا اختلفوا فيه وايضا يجوز ان يكون لعوارض تلك المعدات مدخل في الاعداد فالاولى ان يقول لا يلزم الا ازالة

(قوله لم يلزم التسلسل المستحيل) ولا يخفى عليك انهم لا يدعون انه لو لم يكن ممكن ما قدما يلزم التسلسل بل المراد ان الحادث لو كان جميع ما لا بد منه لوجوده حاصلا في الازل لزم قدم الحادث والا فان كان وجوده من غير حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته بل مع تمام علة عدمه وان كان بسبب حدوث امر آخر فنقل الكلام الى جميع ما لا بد منه في وجوده والشقان الاولان باطلان فتعين الثالث وهو (قوله فح لا يلزم الا ازالة جنس هذا المعد ونحوه) من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع وخاصته والعرض العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص العالم قديما على ماسر تفصيله

ونحوه ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة

جنس هذا المعد او اجناسه ثم ان هذا القول من الشارح جواب سؤال مقدر من طرف الحكماء بان يقال هذا المنع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدم العالم فدفعه بان اللازم حينئذ قدم جنس العالم لامدعائكم من قدم الشخص فلا يتم تقريب دليلكم وانت خير بانه اذا حمل مدعى الحكماء ههنا على تقيض مدعى اهل السنة يندفع عنهم ما اورده الشارح الا ان يقال انما اوردوا هذا الاستدلال لبيان مدعاهم السابق لامعارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة ولذا اورده عليهم (قوله ونحوه) اى مثله فان حمت الممانلة على الاصطلاحية التى هى المشاركة فى النوع فهذا المعد اشارة الى الشخص كـهو المتبادر من الهذبة وان حمت على اللغوية التى هى مطلق المشاركة فى شئ ولو فى الجنس او فى العرض العام فيجوز ان يكون اشارة الى نوع المعد كفى قوله تعالى * ولا تقربا هذه الشجرة * كـلا يخفى ولك ان تحمل الممانلة على اللغوية وتعلمه على الجنس فيندفع ما قدمنا من الاولى وعليه يحمل ما فى بعض النسخ من عطفه بكلمة او الفاصلة (قوله ودعوى ان المعدات الخ) الظاهر انه اثبات للتقريب الذى منعه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم شخص الجسم المتحرك بل الموجود المتحرك لان سلسلة المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية والثانى انه يستلزم قدم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة بسبب تلك الحركة لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وقد حمله بعضهم على هذا الظاهر والحق انه باطل لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل لان الشق الثالث الذى اختاره الشارح مبنى على ان لا شئ من الممكنات يتم علته التامة فى الازل وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجودا حادنا وحاصل سند الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجودا حادنا منتظما فى سلسلة المعدات فأبطله الحبيب من طرفهم بانه لو صح ذلك السند لزم ان يكون بعض الممكن الموجود وهو الجسم المتحرك والمادة قديما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن موجودا حادنا وبين كون بعضه قديما وهو باطل واما حمله على اثبات التقريب فبنا فيه مبنى الشق الثالث وايضا هذا الحمل مبنى على عدم الحكم بطلان التسلسل اللازم واصل الاستدلال مبنى على الحكم بطلانه (قوله لا تنتظم الا بحركة سرمدية) اى بحركة لا اول لها ولا آخر لها . تتجددة بتجدها تعدد المادة القابلة لتلك المعدات سواء كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كفى سلسلة الدورات التى بعضها معد للبعض الآخر فان مادة الفلك لا تقبل الدورة اللاحقة الابد وجود الدورة السابقة وعدمها او مادة اخرى كفى سلسلة الصور المتواردة على الهيولى العنصرية باعدادها تلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصور ايضا معدات بعضها لبعض بحيث لا يقبل المادة العنصرية اللاحقة منها الابد وجود

المطلوب (قوله ونحوه)
من الطوائف المشتركة
بين تلك المعدات كالنوع
والخاصة والعرض العام
وانت تعلم ان مقصودهم
فى هذا النظر بالذات ليس
الا اثبات الطبيعة المستمرة
وحفظها باستتاق الجزئيات
المتجددة لا الى نهاية
فتكون ذات جهتين فمن
جهة الاستمرار تستند
الى القديم ومن جهة
التجدد يكون مبدءا
لصدور الحوادث عنه ثم
انه لم يعتبر هذا الرد من
اجوبة الاستدلال لانه
لا يفيد النقص عن القدم
بالكلية بخلاف سائر
الاجوبة على تقدير تمامها
(قوله ودعوى ان المعدات)
هذه الدعوى قد اقيم
عليها البرهان بان التقدم

وبالجملة المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره فهو دعوى

السابقة وعدمها فعلى هذا لا تكون سلسلة المعدات الاعراضا او صورها كما هو مذهبهم
ثم الحركة لكونها عرضا لا تقوم بنفسها بل لا بد من جسم تقوم هي به ولذا قال فيلزم
قدم الجسم المتحرك اى بالتخص اذلو كان بالتنوع لاحتاج حدوث افراده الى حركة
جسم متحرك آخر وهكذا فاما ان يوجد هناك شخص جسم قديم متحرك اولا
يحصل شيء من تلك السلاسل في الخارج لانتهاء الاعداد (قوله وبالجملة) اى
ماسبق كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم والكلام بالاجمال الشامل للكل
انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناطقة لسلسلة المعدات سواء كان ذلك المتحرك
جسما او جوهر مجردا وهذا توسيع للدائرة لئلا يبقى للتخص مجال المنع اذلو اقتصر
على لزوم قدم الجسم المتحرك توجه عليهم المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان تكون
الحركة الناطقة لسلسلة المعدات حركة كيفية مجرد بان يتوارد عليه صور علمية وقد
ابتدوا تلك الحركة الكيفية للنفس الناطقة المجردة في ان الفكر مجموع الحركتين او الحركة
الثانية فدفعه بانه على هذا يلزم قدم ذلك المجرد المتحرك في الكيف لا يقال لا يتحقق
الحركة في مقولة من المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة الا اذا تبديل افراد تلك
المقولة في كل آن يفرض كتبديل افراد الحرارة في كل آن يفرض عند اشتداد حرارة
الماء بالنار وهو وقت حركته في الكيف ولما لم يتبدل الصور العلمية كذلك كان اطلاق
الحركة على تبدلها على سبيل التشبيه في مطلق التبدل لاعلى سبيل الحقيقة كما اشار
اليه الشريف في بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العلمية على سبيل
التشبيه عند المحققين فلا يقع الحركة الكيفية حقيقة في مجرد اصلا لانا نقول انتفاء
حركة النفس في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركة مجرد آخر ولو سلم فانتفاء
حركته في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركته في الكيف مطلقا ولو سلم فلا يجب
على المانع التزام ان الناطق للسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان يكون الناطق
حالة شبيهة بالحركة بناء على ان ماجوزها الشارح من سلسلة المعدات لا يجب تبدلها
في كل آن يفرض ايضا كما لم يجب في سلسلة معدات الصور عندهم وعلى هذا يكون
مراده من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة او مجازا ويدل عليه انه قصد بهذا
الكلام رد ما ذكره المص في المواقف حيث قال قد يكون تصورات متعاقبة لامر
مجرد كل سابق منها شرط لللاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم * واعلم
انه كان في هذا الكلام توسيعا للدائرة كذلك فيما قبله لان الحركة الناطقة للمعدات
هي الحركة الوضعية للانفلاك عندهم وقد اطلقها وجعلها شاملة لها ولغيرها كما انه قال
لا تنظم بالبحر حركة سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كما جوزوها في حركة
كرة الارض في النور والظلمة او اينية مستديرة كما جوزوها بعض المتأخرين لكرة الارض
ايضا او اينية مستقيمة كما جوزوها من قال كرة الارض هاوية ابدا او كانت حركة كنية
لكن الاخيرين باطلان عندهم بالدلة الدالة على تناهى الابعاد (قوله فهو دعوى

والتأخر من العوارض
الاولية للزمان وهو مقدار
الحركة الاولى لانه
لتفاوته كم ولا متاع تألفه
من الآتات متصل ولعدم
استقراره مقدار لهيئة غير
قارة وهي الحركة ولا متاع
انقطاعه مقدار للمستديرة
منها ولتقدر الجميع به
مقدار لاسراعها وهو
حركة الفلك الاعظم
فيلزم قدمها وقدم حاملها
والقوة المحركة لها (قوله
جسما او غيره) جرم
الفلك ونفسه الناطقة
وهيولى العناصر في الوضع
والارادة والاستعداد
(قوله فهو دعوى)

من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لابد ان يبيء مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجود

من غير برهان) وما ذكرنا لبيانها من ان الممكنات على قسمين قسم يكفى في وجوده امكانه الذاتي وهو الممكن القديم وقسم لا يكفيه ذلك بل يحتاج الى امكان آخر سابق على وجوده متفاوت بالقرب والبعد وهو المسمى عندهم بالامكان الاستعدادى وحامل ذلك الامكان لا يكون نفس ذلك الممكن والامكان موجودا قبل وجوده ولا امر منفصل عنه بالكلية والامكان كل منفصل حاملا لاستعداد كل منفصل عنه دفعا لترجيح فاذا هو مادة التى تكون جزأ منه بعد وجوده ثم ان تخصيص كل حادث من المعدات المتعاقبة بوقته يحتاج الى مخصص وهو تمام استعداد مادته لصورته عند حدوثه وعدم تمامه قبله ولا بد لتلك الاستعدادات المتعاقبة لمادته من ناظم لها منتظم الاجزاء فى نفسها لئلا يحتاج الى ناظم آخر وما هو الا الحركة السرمدية التى هى من حيث ذاتها مستمرة دائمة ومن حيث اجزائها متجددة بتجديدها نصير مبدأ الحوادث فى عالمنا هذا انتهى ما لا نفلس ببرهان مفيد لليقين لانا لانسلم ان غير الحركة السرمدية لا يكون علة معدة لجواز ان يكون نفس كل حادث علة معدة للحدوث الذى بعده كيف وهم حكموا بكون صدور المعلول الاول من المعلولات القديمة عندهم شرطا لصدور المعلول الثانى مع تباينهما وعدم اشتراكهما فى مادة واحدة فاذا جاز اشتراط وجود المعلول المتأخر بوجود المعلول المتقدم فى القدماء المتباينة المنفصلة فلم لا يجوز اشتراط وجود المعلول المتأخر بمجموع وجود المتقدم وعدمه فى الحوادث المتباينة المنفصلة بمرجات كانت او ماديات او مختلقات لابد لنى ذلك من برهان فان قالوا انما كان وجود بعض المعلولات شرطا لوجود الآخر لان لذات احدهما مع ذات الآخر نوع خصوصية وكل مناسبة تقتضى الاشتراط ولا توجد تلك المناسبة لذات شئ منهما مع غيرها فنقول فليكن سلسلة المعدات التى جوزها الشارح كذلك لا يقال وايضا يرد عليهم ان احتياج الحادث فى وجوده الى تمام الاستعداد وفى اختصاصه بوقت معين او مكان معين وانحوها الى مخصص واحتياج ذلك الاستعداد وتماها الى معد متجدد متنسق النظام كلها مبنى على اصلهم الفاسد الذى هو كون الواجب بالذات موجبا فى افعاله بحيث لا يصح له ايجاد شئ الا باستجماع الشروط وتمام الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلا شرط واستعداد ويخصصها باوقاتها وامكنتها وسنتر ما اراد بلا مخصص من المخصصات فلا حاجة الى الاعداد والاستعداد ولا الى الحركات والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح ههنا بارضاء العنان والمعاشاة فانه فى مقام الالتزام والاستكاث **(قوله وكذا دعوى كون المعدات)** الكلام ههنا كما سبق اذ يجوز ان يكون المعدات مهيئة لانفس الحوادث باشتراط وجود اللاحق بمجموع وجود السابق وعدمه الا يرى ان الاشرافية مع انكارهم الهوى قائلون بالاعداد والاستعداد بقى ههنا كلام

وقد سبق ما يتعلق به (قوله)

المعدات لابد ان تهى الخ كل حادث لابد له من مدة يقع فيها ومادة يتهى بها الاستعداد الاستعداد المتجدد

من غير برهان اذ لم يقم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لا يجوز ان يكون تعاقب تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان وتكون هى باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة فى حدوث الحوادث نظير ما قالوا فى الحركة على ما يسطهر عن قريب وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لابد لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان لان المعدات لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا تقدم ازماني انتهى وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما مر فى تقدم عدم الزمان على وجوده

الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل
ومنع لزوم كون ممكن ما ازيل الجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن
وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل
فكونه غير ممكن

الى القار بما هو قار (قوله)
الاول باختيار الشق الاول
الح (قال الحق الهروي
بناء هذا الجواب على
ان ازالة الامكان لا تستلزم
امكان الازلية ولعل ذلك
اقرب الاقوال الى التحقيق
في ربط الحادث بالتقديم
لاستحالة التسلسل مطلقا
وكون الواجب موردا
للامور المتجددة ولاستواء
نسبة الارادة الى كلا
الطرفين واقول انما يتم
هذا الجواب اذا كان
القدم عبارة عن حالة
بسيطة على ماهو الحق
وجعل التزديد في جميع
مالا بد منه لوجود الحادث
فيكون جوابا باختيار
الشق الثاني ايضا كالثاني
غير ان الفرق بينهما
يكون باعتبار اخذ كون
الارادة متممة للعلة وعدم
اخذها ثم يبقى الكلام
في استناد المتجدد الى
القار بما هو كذلك

هو ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المعدات لابد لتقدم بعضها على بعض من زمان
هو مقدار الحركة عندهم فلو صح ما ذكره من سلسلة المعدات لزوم قدم الزمان والحركة
والجسم المتحرك والجواب كان هاتين الدعوتين من غير برهان كذلك دعوى
كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون تلك المعدات
متحركة في احدى المقولات ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع
اصلا بان تكون نهاية وجوده معد سابق وحركته بداية وجود معد لاحق وحركته
فحينئذ لا يلزم الازلية جنس الزمان لاشخصه ومن جوز قدم جنس المعد لا يخشى
عن تجوز قدم جنس الزمان اذا الفرض ههنا منع لزوم قدم شخص ما واما الجواب
الذي ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقديم والتأخر بين تلك المعدات
ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لازمانيا فقوم فاسد اذ لا قائل من الحكماء والمتكلمين
بكون التقديم والتأخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لازمانيا بل الكل متفقون في كونهما
زمانيين اما الحكماء فلان كل تقدم لا يجمع معه المتقدم المتأخر فهو زمني عندهم
وكذا كل تأخر كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء الزمان او بين عدم الزمان
ووجوده واما المتكلمون فلانهم بعد ما اتفقوا مع الحكماء في كون التقديم والتأخر
بين الحوادث زمانيين انما خالفوهم فيما كان بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده
وجعلوها قسما آخر مسمى عندهم بالذاتيين وكيف يقول المتكلمون بكون التقديم
والتأخر بين تلك المعدات المتعاقبة ذاتيين لازمانيين والزمان عندهم اما متجدد معلوم
يقدر به المتجدد المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة واما امتداد منتزع من ذلك المتجدد
المعلوم كما هو مذهب غيرهم وهو ماسيجي من الشارح ولاشك في تحقق ذلك التجدد
والامتداد في سلسلة المعدات (قوله الاول باختيار الشق الاول الى آخره) هذا
الجواب مبني على ان ازالة الامكان لا يستلزم امكان الازلية يعني ان الامكان المفسر
بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود والعدم لازم لماهية كل ممكن ثابت لها ازلا وابدا
لكن ثبوته لها كذلك لا يستلزم امكان ان يكون ذلك الممكن موجودا في الازل قديما
لجواز ان يكون ماهية كل ممكن آتية عن القدم دون الحدوث ويكون الامكان الثابت له
ازلا وابدا بالقياس الى الوجود الحادث وعدم ذلك الوجود لا بالقياس الى الوجود
في الازل وعدم ذلك الوجود ولا بالقياس الى مطلق الوجود والعدم فعلى هذا قوله
لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا بمعنى متمنا بالذات لا متمنا بالغير بواسطة
تعلق الارادة بخلافه كما يقوله المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله
الحكماء (قوله وانت تعلم الى آخره) رد للجواب المذكور اما بابطال السند

(قوله خلاف المفروض) نعم لو جعل التردد في وجود ممكن ما في الازل وكان مقصودهم تعيين الشق الاول من التردد بابطال الباقي على ما هو صريح تقرير الشارح بكون المفروض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي فكونه غير ممكن وجوده الازلي خلاف المفروض واما اذا جعل التردد بالنسبة الى وجود الحادث الازلي الى فالمفروض انما يكون تحقق جميع ما لا بد منه في هذا الوجود فمكون وجوده غير ممكن في الازل لا يستلزم خلاف المفروض بناء على ان ازالة الامكان لا تستلزم امكن الازلية ﴿ ٦٨ ﴾ وذهب السيد الشريف قدس

في الازل خلاف المفروض

المذكور باستلزامه اجتماع التقيضين على تقدير الفرض المذكور او باثبات اللزوم المنوع بانه بعد فرض تحقق الجميع في الازل لا مساغ لذلك الاحتمال فيلزم القدم لاحالة لا يقال ان اراد ان امكان وجوده الازلي مما لا بد منه في وجوده الازلي فهو ظاهر الفساد وان اراد ان امكان وجوده الازلي مما لا بد منه في وجوده الازلي فلم يكن الجيب لم يجوز انتفاء هذا الامكان بل انما يجوز انتفاء امكان وجوده الازلي والجميع الذي فرض تحققه في الازل لا يشمل ما يجوز انتفاؤه فالحكم بلزوم خلاف المفروض خلاف الواقع لانا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا اليراد لانه حمل الوجود المأخوذ في دليلهم على الوجود الازلي بمعنى لا يتخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصل في الازل اولا يكون كما يدل عليه جوابه الآتي باختبار الشق الثاني وانما حمله عليه اذ لو حمل على الوجود الازلي الى بطل قولهم بلزوم الازلية في الشق الاول بدهاة ضرورة ان ازالة الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة المتحققة في الازل علة وجوده الازلي لاعلة وجوده الازلي وكذا اذا حمل على مطلق الوجود الشامل للوجود الازلي وللوجود الازلي لا يصح الحكم بذلك اللزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة في الازل علة وجوده الازلي من فردية لاعلة الفرد الآخر الذي هو الوجود الازلي وما قيل الحق ان يحمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي اذ على تقدير حمله على الوجود الازلي لم يصح قولهم وان كان الثاني فاذا حدث تمكن بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي ولذا حمله الجيب عليه ولا يرد ما اوردته الشارح ففيه ان عدم صحة ما في الشق الاول على تقدير حمله على الوجود الازلي اظهر مع ان ما ذكره في وجه عدم الصحة هو عين ما ذكره الشارح في الجواب باختبار الشق الثاني والحق ان هذا الجيب حمل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود كما هو الظاهر حيث لم يقيدوه بقيد الازلي او الازلي ومعنى التردد حيث ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء لوجوده الازلي

سره الى الاستلزام لان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومما ايضا جواز اتصافه في كل منها مما هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته ورده الشارح وغيره من المحققين بانه ان اراد بقوله لم يكن هو في ذاته ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل عن قبول اصل الوجود والاتصاف به في الجملة بان يكون قوله في شيء متعلقا لعدم النع فهو بعينه

ازلية الامكان وان اراد به ان ذاته لا يمنع عن قبول الوجود والاتصاف به في شيء من اجزاء (او)

الازل بان يكون قوله في شيء متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية وهل النزاع الا فيه فكان مصادرة على المطلوب وبالجملة ان الوجوب ضرورة جميع انحاء الوجود والامتناع ضرورة جميع انحاء عدم الوجود واما رفع هاتين الكلمتين على ان يجري في استلزام بقاء الامكان امكان البقاء مع ان من الموجودات ما هو آتي الوجود ومنها ما هو تدريجي الحصول وللسيد قدس سره ان يجب عن الاخير بان الممكن ذات ما هو آتي الوجود وتدرجي الحصول من حيث هو والموجود منه هو من حيث انه متصف بالآنية والتدرجية

واما اذا اخذ من حيث انما **﴿ ٦٩ ﴾** الوجود تدريجي الحصول فليس هو من هذه الهيئة بممكن الوجود

(قوله لان الامكان
مما لا بد منه في
وجوده) لا يقال بناء
على التجويز المذكور
يكون الامكان الذي لا بد
منه في وجوده هو امكان
وجوده فيما لا يزال لا امكان
وجوده فيه وفي غيره
فلا يلزم من كونه غير
ممكن في الازل خلاف
المفروض لانا نقول ان
خلاف المفروض متحقق
لان المراد بالمفروض تحقق
جميع ما لا بد منه في اصل
وجوده من غير قيد
لذلك الوجود بكونه
لا يزال فيكون الامكان
الذي من جملة ما لا بد منه
هو امكان وجوده مطلقا
ايضا كما لا يخفى فان قلت
كون الامكان من جملة
ما لا بد منه في وجوده الممكن
مناف لما سبق من تحقق
العلة التامة البسيطة فلنا
لامنافاة بينهما لان كون
الامكان من جملة ما لا بد
منه في وجود الممكن
لا يستلزم كونه علة معتبرة
في العلة التامة اذ العلة عند
القائلين يجوز كون العلة
التامة بسيطة هي ما يحتاج
اليه الممكن في وجوده
فيكون الامكان لكونه سببا

لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده *
الثاني باختبار الشق الثاني من التردد وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده
متحققا في الازل اذ من جملة تعلق الارادة بوجوده في الازل

او اللازم الى حاصلة في الازل ولا تكون العلة التامة لشيء من الوجودين حاصلة فيه
بان يتعلق الارادة وقت حسدونه لا في الازل كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب
بانا نختار ان العلة التامة لمطلق وجوده حاصلة في الازل ولا يلزم ازيلته وانما يلزم ذلك
لو امكن وجوده الازلي وكانت العلة المتحققة علة ذلك الوجود وهو ممنوع لجواز
ان يكون وجوده الازلي محالا والعلة التامة المتحققة علة الوجود اللازم الى فلا وجه
لإيراد الشارح عليه وبهذا ظهر فساد ما قيل ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على
مطابق الوجود او على الوجود الازلي اذ لو حمل على المطلق لم يكن لا يراده على هذا
الحجيب وجه وكذا ما قيل اما ان يحمل الوجود على الازلي او اللازم الى لاعلى المطلق لانه
متحقق في ضمن احدهما لان تحققه في ضمن احدهما لا يمنع ارادة المطلق والا لم يصح
ارادة المطلق في شيء من المواضع اذ كل مطلق متحقق في ضمن افراده كما لا يخفى
(قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده) اي الازلي اورد عليه انه مناف
لما سبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة واجيب بان كون الامكان مما لا بد منه
في الوجود لا يستلزم كونه معتبرا في العلة التامة لان العلة عندهم ما يحتاج اليه المعلول
في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة
عنها وان كانت مما لا بد منها بشهادة قولهم المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فواجبه
العلة فوجب فوجد لا يقال جملوا الكل من جملة العلة التامة في دليلهم المذكور
حيث قالوا في دليل الشق الاول لا متاع تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول
حصول جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم حصول جميع الامور المعتبرة في العلة
التامة بدون العكس ونحن نقول اذا انتفى الامكان انتفى تعلق الارادة بالضرورة
فلا يتحقق العلة التامة قطعا فتكون الامكان من جملة العلة التامة مما لا شبهة فيه فالحق
ان ما قسم الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة بناء على انهم ادرجوا الشروط
والآلات في العلة الفاعلية ولما كان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول علة
فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج الى شرط وآلة آخر اصلا بالنسبة الى باقي المعلولات
ولسائر العلل الفاعلية المحتاجة الى الشروط والآلات قسموا العلة التامة بمعنى العلة
الفاعلية التامة الى بسيطة ومركبة **(قوله الثاني باختبار الشق الثاني)** اي باختبار
الشق الاول من شق الشق الثاني ومنع محذوره بان يقال نختار انه لم يكن العلة التامة
لوجوده الازلي حاصلة في الازل بناء على ان من جملة تلك العلة التامة تعلق الارادة
في الازل بوجوده الازلي ولم يتعلق به في الازل ولا نسلم انه على هذا اذا حدث بلا حدوث
امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وانما يلزم ذلك لو لم يتعلق الارادة

للاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتأثير والوجوب السابق على ما قرر عندهم من ان المعلول ما
امكن فاحتاج الى العلة فواجبه العلة فوجب فوجدوا العلة التامة الغير البسيطة هي المركبة من العلل لا مما لا بد منه مطلقا فتدبر

(قوله ولم يتعلق الإرادة بالح) حاصله ان الفاعل هو الله تعالى مختار في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له في ذلك من ارادة مخصوصة فبحسب اختيار الشق الثاني ونقول ان جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا وفي وجوده في الازل لم يكن متحققا في الازل بل التحقق فيه انها هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة التي لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرهما من الازل وهذا بالحقيقة اختيار للاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث امر آخر ومنع لزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتأمل وبما قررنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث اثنى من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظاهرة

ولم يتعلق الإرادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يلزم عليه ان يتعلق الازل بوجوده اما ان يكون متعنا لعل وجوده اولاً وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلّف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا في الازل بوجوده اللازم الى ايضا هو ممنوع لجواز ان يتعلق بوجوده اللازم الى بدون تعلقه بوجوده الازل فقوله اذ من جملة تعلّق الى آخره مع قوله ولم يتعلق الى آخره مفيد لصحة اختيار الشق الثاني وبمجرد قوله بل بوجوده الى آخره سند هذا المنع الذي هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء بذكر السند عن اصل المنع شائع في مباحثهم لاسيما ان اختيار بعض الشقوق ودفع محذوره عادة شائعة ايضا فبهذه القرينة الواضحة حذف اصل المنع ففي كلامه ايجازواف بالمقصود وان غفل عنه القاصرون فمنهم من اعترض عليه بان الواجب بعد اختيار الشق الثاني ان يتعرض بدفع محذوره اما بمنع اللزوم او بمنع استحالة اللزوم ومنهم من حمل كلام الشارح ههنا دفعا لذلك الاعتراض على المعارضة في دعوى الحكماء بطلان الشق الثاني بان يقال هذا الشق ثابت في الواقع اذ لو كان جميع ما لا بد منه في وجوده الازل حاصلًا في الازل لكان تعلّق الإرادة بوجوده الازل حاصلًا فيه اذ من جملة ذلك التعلّق لكنه لم يحصل فيه والا لم يتخلّف عنه الوجود الازل بل الحاصل فيه انما هو تعلّق الإرادة بوجوده اللازم الى ولا يخفى ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد لظهور اشتباهها على المصادرة لان تخلف الوجود الازل اول البحث وكعب الشارح عال عن امثالها خصوصا انه سيصرّح بان الاجوبة التي ذكرها ههنا بما يتعلق بقلوب الاذكياء (قوله من الاوقات الآتية الى آخره) الآتية بالنسبة الى الازل لكن بمعنى المتأخرة عن الازل ذاتا لازمانا لما قدما ان تقدم عدم الزمان على وجوده وتأخره عنه ذاتيان عند المتكلمين وان تأخر الحوادث في تلك الاوقات عن الازل زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم (قوله ولا يرد عليه الى آخره) حاصل الاراد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق الإرادة في الازل بوجوده اللازم الى لانه لو تعلقت في الازل فاما ان يكون متعنا لعلته التامة او لا فعلى الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم احتياج الممكن في وجوده الحادث الى امر آخر وهو خلاف ما فرضتم من تحقق علته التامة في الازل اثلا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر آخر وهو ايضا اجتماع النقيضين ولو قطعنا النظر عن لزوم خلاف ما فرضتم فنقل الكلام اليه والى امثاله فيلزم التسلسل في نفسه قطعاً وبهذا البيان اندفع الالهام في لزوم خلاف المفروض وفي صحة الشق الاول في الاراد بعدما اشتمل السند على الوجود المقيد بقيد اللازم الى واقول حاصل المنع الذي ابطال سنده هو انه يجوز ان تحقق العلة التامة في الازل والمعلول فيها لا يزال فن يجوز في مقابلة اصل استدلالهم بجورّه في مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فلا استدلال المذكور من قبيل الاستدلال بعين المقدمة

التعاق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلق الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه *

المنوعة فالمناسب ان يقول في الشق الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ثم يدفع ذلك بجوابه الآتي كما فصله (قوله لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة) اي تأثيرا موافقا لتعلق الارادة في الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا في وصف معين كالحدوث والطول والقصر وغير ذلك وهذا في الحقيقة جواب باختيار شق تارة وباختيار شق آخر اخرى كما سيصرح به بان يقال ان اراد المورد بقوله امان ان يكون متمم العلة وجوده ان يكون متمم العلة وجوده الازلي فتختار انه ليس يتمم لها ونختار ايضا ان الممكن يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق ولا نسلم انه خلاف المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج في المفروض بل المندرج فيه هو التعلق الازلي بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلي المندرج كاف في وجود الحادث وان اراد ان يكون متمم العلة وجوده الحادث فتختار انه يتمم لها ولا نسلم لزوم ازالة ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة ولما تعلق الارادة ههنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية في كلام المورد مدلل بلزوم التخلف المتمنع ومنع المدلل راجع الى دليله فهذا الجواب منه اما بنى على تجويز تخلف المعلول عن علته التامة ببناء على ان التأثير الحادث وقت حدوث المعلول كما كانه واحتياجه وسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عنده عن العلة التامة المنقسمة الى البسيطة والمركبة واما مبنى على تجويز ان تكون العلة التامة قسمين قسم يتمتع تأخر المعلول عنه زمانا وقسم يجب تأخره عنه زمانا كما ههنا ببناء على ان العلة التامة ههنا لما اشتملت على تعلق الارادة بوجوده الحادث فلو وجد المعلول في الازل لزم تخلف المراد عن الارادة وهو في حقه تعالى محال مستلزم للعجز المنافي لشأن الألوهية فقل هذه العلة التامة تقتضى كون معلولها متأخرا عنها زمانا بل انما يلزم تخلف معلولها عنها اذا وجد معلولها في الازل معها ويرد على الاول ان نفس التأثير سواء كان داخلا في العلة التامة او خارجا عنها لا يجوز ان يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فلما ان يحدث بسبب حدوث امر آخر خارج عن العلة التامة فلا تكون العلة التامة علة تامة او بلا حدوث امر فيلزم الترجيع بلا مرجع يخصه بوقت حدوثه ولذا اتفق جميع الحكماء والمتكلمين على امتناع انفكاك التأثير عن العلة التامة فهو امان جملة العلة التامة او لازمها المتأخر كالمعلول وايضا تأثير القدرة عند الاشاعة ومنهم المصنف انما هو بانضمام تعلق الارادة اليها حيث نفوا صفة التكوين بخلاف الاصحاب الماتريديّة وحينئذ لا يجوز تأخر التأثير عندهم عن تعلق الارادة ويرد على الثاني انه امان ان يحصل التأثير في الازل فيلزم القدم قطعا ببناء

(قوله وهو خلاف)
المفروض (لا يقال بل
هو عين المفروض وعلى
تقدير عدم تحقق جميع
مالا بد منه لوجوده يجب
توقف المعلول على امر
آخر سواء لانا نقول
كلام الشارح صريح في
ان الوجود الازلي للممكن
لم يتحقق جميع مالا بد له
منه في الازل اذ من جملة
تعلق الارادة بوجوده
في الازل وانما تعلق الارادة
في الازل لوجوده فيها
لا يزال فيكون تساق
الارادة متمم لعلة فلو
احتياج الى امر آخر سواء
فلزوم خلاف الفرض

ظاهر (قوله لعله وجوده فيما لا يزال) وأورد عليه بأنه حينئذ يلزم تحقق الوجود اللازم في الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة واجيب بان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة اذا كان ممكنا والوجود اللازم في الازل مما لا يمكن فرضه فضلا عن كونه ممكنا لان الوجود في الازل هو الوجود غير مسبوق بالعدم في الزمان والوجود اللازم في الازل هو الوجود المسبوق فان قيل لا بد لتخصيص تعلق الارادة بوجود الممكن فيما لا يزال دون الازل من مرجح لاستواء التعليقين نظرا الى الذات والارادة فالترجيح بلا مرجح في احد التعليقين قلنا الوجود في الازل عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة فهو لا يتصور بدون وجوب الوجود بالذات وادلة التوحيد تنفيه عن غير الباري سبحانه فامتناع الوجود الازل مقتضى ذات الممكن ولا يمكن تعلق الارادة بالوجود اللازم الى اى بوصف كونه فيما لا يزال فانه واجب بالنسبة الى الممكن ذاتي له فلا حاجة الى المرجح فان قيل ﴿ ٧٢ ﴾ بل لا بد لتخصيص وجود الممكن

فان قيل لا بد من اختيار احد شي التردد الذي اوردناه * قلنا ان اردتم انتم لعله وجوده في الازل فتختارونه ليس كذلك

على ان التأثير والتأثر متضايقان يمتنع وجود احدهما بدون الآخر ولا يحصل في الازل فلا تكون العلة التامة لوجوده الحادث حاصلة في الازل لانقضاء لازمها الذي هو التأثير ولذا ذهب المحققون من الاشاعرة الى ان للارادة تعلقين ازلي ولا يزال عند حدوث الحادث وهذا القسم الثاني هو الموجب لتأثير القدرة عندهم وهو المتمم لعله وجوده الحادث ومخصص لتعلق الحادث بوقته هو التعلق الازل لامتناع المخالفة بين تعلقين مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت معين من غير تخصيص كما يجوز فيما بعد في التعلق الازل ولذا قيد الفاعل بالمختار وتجوز ذلك في التعلق الازل دون التعلق الحادث تحكم ظاهر فالخ في الجواب عن استدلالهم ان يختار الشق الثاني من الشق الثاني ويدفع لزوم التسلسل باستغناء الفاعل المختار في تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازليا واحدا عن التخصيص او يكون التعلق الازل المستغنى عن التخصيص مخصصا لتعلق الحادث وحينئذ لا يلزم محذور اصلا وهذا الجواب هو الذي يتعاق بقلوب الاذكياء لا ما ذكره ولذا اختاره المصنف في المواقف ولم يلتفت الى مثل ما ذكره (قوله فان قيل لا بد من اختيار الى آخره) لما لم يكن في ظاهر الجواب المذكور اختيار الشق المعين اورد عليه بأنه لا بد في صحة الجواب عند المناظرين من اختيار الشق المعين لان منع مقدمة غير معينة خارج عن قانون التوجيه وحاصله اثبات جميع مقدمات دليله من حيث

يحد دون حد من الزمان او غيره من مخصص قلنا ذلك المخصص هو الارادة الواجبة ولا تم استواء نسبة الطرفين اليها فان القدم والوجوب يتنافيان فالارادة كافية في تخصص كل ممكن بما يقارنه من كم وكيف واعتبار ونسبة من غير احتياج الى تجديد امر يقال له التعلق وانما هو امر اضافي يتزعم العقل بعد تحقق المريد والمراد والوجوب الذي يقتضيه شمول العلم وعموم القدرة وتمام الوجود وكمال الحكمة لا ينافي الاختيار وكونه بحيث يصح منه الفعل

والترك بالنظر الى ذات الممكن بل يؤكد ولا يمكن تعليله وطلب له بأنه لم اراد هذا الطرف (المناظرين) دون غيره لتعاليه عن ذلك فهو سبحانه لا يسئل عما يفعل وهم يسألون (قوله فتختارونه ليس كذلك) فان قيل فعاد الجواب الى اختيار الشق الاول من التردد لانه كان في الوجود اللازم للحادث ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا قلنا صريح تقرير الشارح وحاصله فيما سبق ان التردد كان في وجود ممكن ما والمقصود تعيين الشق الاول وابطال الشقين الاخيرين في اصل هذا الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم وجود المعلول بدون تمام علته ولزوم التسلسل وذلك بان جميع ما لا بد منه في وجود الممكن في الازل غير متحقق وانما تحقق جميع ما لا بد منه لوجوده فيما لا يزال ولا يلزم وجود المعلول بدون تمام علته ولا التسلسل لانه انما يلزم اذا لم يكن تعلق الارادة متمم لعله وجوده فيما لا يزال والقول بان التردد كان في جميع ما لا بد منه في وجود الحادث سفسطة ظاهر السقوط فان المراد اذا كان اثبات قدم ممكن ما فكيف يمكن ان يقال ان جميع ما لا بد منه لوجود الحادث في الازل متحقق

والإلزام التسلسل أو وجود المعلول بدون علته (قوله ولا يلزم ازيلته) وذلك لعدم كون تعلق الإرادة متمم لعلته وجوده في الأزل ولا احتياجه إلى امر آخر لتكون التعلق الأزلّي للإرادة متمم لعلته وجوده فيما لا يزال وإن كان تعلق الإرادة حاصلًا في الأزل (قوله سواء كان مقارنا لوجوده أو متأخرا عنه الخ) ولا يرتاب تأمل في أن وجود الممكن لما كان متعلقا بزمان معين متصفا بعدم الحصول في الأزل يقتضي صرف الزمان إلى ذلك الحد المعين الذي أريد فيه وجود الحادث

(قوله وإن أردتم أنه متمم لعلته وجوده فيما لا يزال فنختار أنه كذلك) قيل لا يذهب عليك أن إنجر آخر الجواب حينئذ إلى اختيار الشق الأول من الترديد لأن الترديد كان في الوجود الذي كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة ٧٣ التامة مطلقا انتهى وانت خير بان الترديد في استدلال

الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما أو حادثا ولذا أمكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلًا في الأزل أو لا مع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا (قوله ولا يلزم ازيلته) والا احتياجه إلى امر آخر (أما الأول فلمدع كون تعلق الإرادة متمم لعلته وجوده في الأزل وأما الثاني فلكون التعلق الأزلّي للأرادة متمم لعلته وجوده فيما لا يزال فإن قلت هذا منافي لما فيه الكلام وهو أن لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الأزل قلت

وإن أردتم أنه متمم لعلته وجوده فيما لا يزال فنختار أنه كذلك ولا يلزم ازيلته ولا احتياجه إلى امر آخر كما أن الفاعل المختار إذا اراد إيجاد جسم ما على صفة معينة كالطول والقصر مثلا يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق إرادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور إلا كونه حادثا والحاصل أن المعلول إنما يوجد بإرادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به إرادته سواء كان مقارنا لوجوده أو متأخرا عنه

الناظرة بإبطال توجه المنع المتوجه بأن يقال هذا الجواب منع مقدمة غير معينة وهو خارج عن قانون التوجيه فلا يقدح في شيء من مقدمات دليلنا وحاصل الجواب أن الإبهام الواقع في جوابنا للإبهام الواقع في دليلكم حيث لم تقيّدوا الوجود بكونه أزليا أو لا يزاليا فلا نسلم أنه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة معينة على تقدير ومنع معينة أخرى على تقدير آخر كما فصلنا (قوله ولا يلزم ازيلته الخ) شروع في دفع محذور الاختيارين أي لا يلزم ازيلته الحادث على تقدير اختيار الشق الأول الذي هو كونه متممًا ولا احتياجه إلى امر آخر سوى هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثاني حتى يلزم خلاف المفروض أو التسلسل ووجود الممكن بدون تمام علته ففي لزوم احتياجه إلى امر آخر مستلزم لنفي لزوم خلاف المفروض ولزوم التسلسل معا وما يقال في جوابه على تقدير اختيار الشق الأول راجع إلى الجواب الأول المردود عنده فدفوع بوجهين الأول أن الشارح حل الوجود في دليلهم على الوجود الأزلّي وحينئذ لا يصح اختيار الشق الأول بوجه ولذا اختار الشق الثاني ههنا والثاني أن الشارح لم يلتزم كون وجود الممكن محالا في الأزل كما أشرنا إليه في قوله القدرة تؤثر على وفق الإرادة وأشير بعد (قوله سواء كان مقارنا لوجوده الخ)

لا منافاة بينهما لأن مراد الفلاسفة من وجود الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للأزلّي والأزليّ لوجود الخصوص الذي هو الأزلّي الحادث على مظاهر من سوابق الكلام ولواحقه وقد أشرنا إليه سابقا وظهر أنه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه في الوجود الأزلّي الحدوث متحققا في الأزل كون جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده أو وجوده الأزلّي القديم متحققا فيه فاتفق هذا (قوله يوجد المعلول بهذه الصفة) إذ لو وجد الموجود بصفة أخرى غير ما اختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون مقتضى متخافا عما يقتضيه والموجود موجود بلا سبب يقتضيه وكلاهما محال (قوله سواء كان مقارنا لوجوده أو متأخرا عنه) فإنه لا استحالة في شيء منهما وما استدلو به على امتناع تخلف المعلول عن علته من لزوم ترجيح

بصلة متجددة فلو توجه الكلام الى علة تجدها سقط هذا القول بخلاف الاوصاف القارة والحق ان الازلية عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة بحيث ينقصد عن ان يكون هناك تقدر او امتداد او تقترن له نهايات وابعاد أو يتصور توسط حيث وتخلل قد او يتمل سببق ولحق وامتياز حد عن حد فهو لا ينفك عن الوجوب بالذات والفعلية من جميع الجهات فكل ماسوى البارى تعالى من الموجودات ليس يمكن ان يكون وجوده ازليا ولا ان يكون غائبا عنه تعالى بحال كما ورد في الحديث ليس عند ربك صباح ومساء (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان) استيناف لتقرير الجواب بحيث ينهض جوابا عن الاستدلال على تقدير اجزائه في نفس الزمان فان الجواب الثاني لما كان مبنيا على كون الممكن زماني ٧٤ ❦ الوجود فهو لا يستقيم فيها هو متعال

وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى

الظاهر ان مراده سواء كان المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا او متأخرا عنه زمانا بان يكون الفاعل قديما والمعلول حادثا وفيه ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا ان منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في قدم العالم وحدونه هو الخلاف بين الفريقين في إيجاب الفاعل واختياره حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو قال المتكلمون بالإيجاب لما وسعهم القول بالحدوث كما في المواقف وشرحه وعلى هذا يتمتع وجود الممكن في الازل عند المتكلمين كما قاله الحبيب الاول نعم جوز الآمدى من المتكلمين استناد القديم الى الفاعل المختار لكنه غير مقبول عند المحققين ومنهم الشارح ولا يخلص الابان يقال بنى الكلام ههنا على مذهب الآمدى لتوسيع دائرة الجواب والتنبية على صحة هذا الجواب وان لم يكن وجود الممكن في الازل محالا كاذب اليه الحبيب الاول ويمكن ان يحمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المعلول مقارنا لوجود ذلك التعاقى كما جوزة طائفة من المتكلمين من ان تعلق الارادة بالحوادث وقت حدوثها لا في الازل او متأخرا عنه كما اذا كان التعلق ازليا والمعلول فيما لا يزال لكن على هذا ليس لهذا التعميم فائدة يعتد بها في انقاص بخلاف المعنى الاول ❦ واعلم ان اطلاق المعلول على الوجود الممكن انما هو بالنسبة الى مجموع الفاعل وتعلق ارادته فان هذا المجموع علة تامة لوجوده بالنسبة الى الفاعل فقط حتى يلزم ما احتراز عنه المتكلمون من اطلاق الالة على الواجب المختار (قوله وقد يقال ان الازل فوق الخ) قد يقال انه ترقى من المنع الى الاستدلال معارضة لدليل الحكماء بان يقال الازلى منحصر في الواجب تعالى وصفاته لان غير الواجب زماني يوصف بكونه في الزمان ولا شئ

عنه كالجواهر القدسية ونفس الزمان ضرورة امتناع كونه واقعا في حكمه فاشار الى ما ذكره في التوضيح وحاصله ان العالم بجميع اجزائه حادث وكائن بعد البطلان بعدية حقيقة لا بالذات فقط قلت هذه البعدية الحقيقية المرادة هي البعدية التي تكون بحسب الخارج ونفس الامر وليست من البعديات المشهورة وربما سهاها المتكلمون بعدية بالذات وبعض العارفين بعدية بالنفس وبعض المحققين بعدية في الدهر وبعضهم بعدية في الواقع والمقصود من هذه الاسماء المختلفة واحد ولا مشاحة في الاصطلاح والقبلية التي

(على)

تقابلها لا يصف بها الا الواجب الوجود بالذات وهي القدم =

وجوده في الوقت المتأخر على وجوده في الوقت المتقدم بلا مرجع لا يجرى ههنا لكون الارادة مرجحة (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان الخ) لما كان الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن العلة التسامة في صورة الاختيار على الوجه الذي قرر غير جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات اراد ان يقرره على وجه يتم الزمان فهد لذلك بعض المقدمات ثم صرح بالمقصود بقوله والزمان من جهة الممكنات الخ وبما قررنا ظهور ان من جوز كون هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا باختيار الشق الاول من الترديد فقد جوز كون ما يمارضه ويتناقضه هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل

== على الحقيقة وما سوى الواجب بالذات متساو القدم في مسبوقة وجوده بالعدم بهذا النحو من السبق على ماهو الحق من القول بحدوث العالم واما البعدية المنفية بقوله لا بالذات فقط فهي البعدية التي تثبت للمعلول بالنسبة الى العلة النامة او الناقصة والتي تثبت لوجود الممكن بالنسبة الى عدمه والعوارض بالنسبة الى المهيئة ونحو ذلك وان كان النحو الثاني مما يحصله الشارح وتحقيق المقام وتحصيله ان العقل والنقل متوافقان والشرعية والحكمة متطابقتان على ان البسارى جل شأنه متعال عن الزمان وجميع اطوار كورة الامكان ومتقدم على جميع الموجودات وجملة الكائنات تقدما يستحقه لجلاله ويليق بعلو كماله من الوجوب بالذات والغنى المطلق والوجود الفائق والوجود التام والتزاهة عن صفات المخلوقين ويكون نسبة الممكنات باجمعها والحوادث باثرها اليه سبحانه نسبة النقطة الواقعة في حدود الزمان فكما ان الله سبحانه متقدم عليها وليس بالذات فقط او بالزمان فكذلك ليس تقدمه على جميع الممكنات بالذات فقط او بالزمان لانه عز وجل ليس طرفا لسلسلة الممكنات ولا معروضا للكائنات فله تقدم عليها سوى التقدم بالذات الذي يتصف به العلة بالنسبة الى معلولها او المهيئة بالنسبة الى عوارضها يعجز الوهم عن ادراكه ويعترف العقل بالقصور عن اكتناؤه وانما حظ العقل الخالص التصديق بثبوته له بمعونة البرهان قال الشيخ في التعليقات العقل يدرك ثلاثة اكوان الكون في الزمان وهو نسبة الثابت الى المتغير الى الاشياء المتغيرة والثاني الكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه رأى كل شيء في زمان ورأى لكل شيء متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر انتهى كلامه فالسرمد وهو الازل عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة على ما سبق غير مرة ولا يفوت عنه شيء ويكون له كل شيء في ذاته وهو مع ما ثبت من امتناع تمكنه وتنزهه ليس شيء من الامكنة والازمنة بغائب عنه وتقدمه على ماهو آخر سلسلة الحوادث هو تقدمه على ماهو اولها فلا ينفك آخره عن اوله ولا يبدء عن اذله فليس من وسع الممكن الوجود وجودا سرمديا والكون كوناً ازلياً وانما الموجود فيه الواجب بالذات على نحو خاص من التقدم الواقعي على جملة الكائنات وزمرة الجائزات فله المثل الاعلى وليس كمثل شيء وهو السميع البصير فهما تمكن من تحصيل هذا المعنى امكنك التيقن بان ليس لمهيئة الممكن الوجود في هذا الكون فله العدم فيه اذن على طريق اني القيد لا النقي المقيد فهو مسبوق الوجود بالعدم الصريح مفقود الكون الواقعي في طرف الخارج ونفس الامر فان قلت الست كنت فيما سبق اذنت ان العدم لاهوية له ولا حقيقة بل هو عبارة عن بطلان الذات وفقدان الحقيقة ونفي محض وسلب صرف قلت قد استفدت غير مرة ان العدم انما شانه ذلك بما هو هو وفي حد ذاته ولكن له لا من هذه الحيثية ان لا يأتي عن التقدم والتأخر الا ترى ان العدم في الزمان انما يستعمل بان لا يتحقق صدق حمل الوجود في الحقيقة التقديرية القوم ويتوهم حصوله في الزمان او في حد منه اذا قيدت تلك الحقيقة الى حدود المقدار الزماني والامتداد التجديدي بعدم المصاحبة فان قلت هذا يجري في الحوادث الدهرية مثلا العقل الثاني ليس له الوجود في مرتبة العقل الاول فله العدم فيها وبالعكس قلت العقلان سيان في الكون الدهري ولا يمتازان في الف حدود الواقعي وانما يميز بينهما نحو من التقدم والتأخر بالذات الذي يشتركه جميع العلل والمعلولات والواجب لا يفوت عنه كمال ولا ينبغ عنه خير بل هو محيط بجملة الموجودات فان قيل المعلول الاول لما كفي لوجوده من موجبة التام امكان الذاتي يجب ان يدوم وجوده ازلاً وابدأ ولا يفسد من تلقاء الواجب باب الفيض والخير اذ هو متعال عن تغير وجود وتجدد حال فلو كان مسبوق الوجود بالعدم الصريح الواقعي يلزم تخلف المعلول عن موجبه التام قلت المستحيل انما هو تخلف المعلول عن مقتضى العلة النامة وليس هو الوجود الازلي لان ذات الممكن أب عن الوجود الازلي اذ لا يسهه وسعه لقصوره ونبوه عن قبول الكمال بجميع وجوهه وحديث التخلف مبني على القصور

من تحصيل معنى الازلية والتقدم السرمدي والتأخر الدهري اذ ليس هنالك امتداد وتقدر يكون حائلا بين الشيء وفاعله الموجب له فلو اطلق عليه التخلف فهو واجب التخلف الا ترى ان وجود المعلول واجب التخلف عن مرتبة وجود العلة وانما يحيل المتخلف حلولة المقادير

من الزماني بأزلى بوصف بكونه في الازل فلا شيء من غير الواجب بأزلى اما الصغرى فلان غير الواجب لكونه متغيرا ذاتا وصفة غير متعال عن الزمان بل داخل تحت تصاريفه بحيث يصرفه من حال الى حال وكل ماهو كذلك زماني واما الكبرى فلان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان والزمانيات فلا شيء من الازلى زماني وينعكس الى قولنا لاشيء من الزماني بأزلى فيكون غير الواجب حادثا كل في وقته على حسب ما تعلق به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعال عن تصاريف الزمان ذاتا وصفة ولا يخفى ما في هذا التوجيه اما اول فلان الخصم لا يسلم كون العقول زمانية ولا كون الفلك المتغير الزماني من جهة حركته حادثا ولا كون الازل فوق الزمان القديم عندهم ولا كون معنى الازلية ان يكون سابقا على الزمان القديم عندهم بل معناها عدم الاولية زمانا سواء كان سابقا على الزمان كما اذا كان الزمان حادثا او لم يكن كما اذا كان قديما بل جميع ذلك اول البحث فيكون معارضة مشتملة على المصادرة وكعب الشارح عال عن التعرض بنقل امثاله واما ثانيا فلانه لو كان معارضة لجملة من جملة الاجوبة المدودة لينتظم في مقام الجواب المنوع الثلاثة المنع والنقص والمعارضة وكذا ما قيل جواب باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم لانه انما يصح لو حمل الشارح الوجود في دليلهم على مطلق الوجود كالجيب الاول وقد حمل على الوجود الازلى بل الوجه انه جواب باختيار الشق الثاني اما اختيار الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون تمام علته مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة في الازل كافيا في وجوده الحادث في وقت معين وهو المتبادر من صيغة المضى في قوله تعلق به الارادة الازلية وفي قوله وقد تعلق الارادة وحينئذ يكون كجوابه السابق المختار عنده واما باختيار الشق الثاني منه ومنع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة فيما لا يزال كافيا في وجوده الحادث من غير احتياجه الى امر آخر على ان يكون صيغة المضى لتقدم التعلق الحادث على الوجود الحادث بالذات لا بالزمان وانما ذكر هذا الجواب بعد جوابه المختار لوجوده الاول ان فيه نوع فائدة هي التعرض بنفس الزمان وبكيفية تقدم الواجب تعالى عليه لينقطع جميع عروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جوابه الثاني فيه نوع قصور هو كونه ساكنا عن الجواب المفصل الذي ذكره الشارح عن الابرار المذكور بقوله ولا يرد عليه الخ فان ذلك الابرار متوجه على هذا الجواب ايضا الثالث ليس شرع في الجواب باختيار الشق الثاني من الشق الثاني لما عرفت من احتماله له ايضا ولاجل هذا الاحتمال والقصور اور دعليه السؤال المراد بقوله فان قيل لاشبهة الخ ثم اشار الى جوابه باختيار كل من شق الشق الثاني في دليلهم لا يقال على تقدير حمله على المنع لافائدة في التعرض بكون غير الواجب زمانيا بخلاف الحمل على المعارضة كما عرفت لانا نقول فائدة ان غير الواجب على تقدير اختيار الشق الثاني اى على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلى لا يكون ازليا بل زمانيا حادثا فيه ولا نسلم انه يلزم وجود الممكن بلا علة او يلزم التسلسل

ومعنى كون الشيء ازيلًا ان يكون سابقًا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعالياً عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شيء غيره في الازل فانما يوجد على حسب ما تعلق به ارادته الازلية من تخصيصها الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات

لجواز ان يكون التعلق الازلي او الاليز الى كافيا في وجوده في وقته فقله ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازيلًا الخ بمعنى انها كذلك على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا فيه لا مطلقا فاندفع ما قدمنا مما فيها هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله فالواجب تعالى لما كان متعالياً الخ) قد عرفت ان المراد من التعالي والتزه عدم تغيره فيه لا ذاتا بان يحدث ذاته فيه ولا صفة بان يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولا يلزم منه عدم مقارنته للزمان الحادث ولا عدم كون تعلق الارادة او التكوين زمانيا عند القائلين بحدوث التعلق فلا يرد صحة قولنا انه تعالى موجود وعالم في كل زمان بناء على ان حرف الجر يتعلق بمطلق المصدر لا بالمصدر الحادث فقط ولا صحة قولنا انه تعالى خلق الطوفان في وقته لاقبله عند القائلين بحدوث التعلق (قوله فلا شيء غيره) قد عرفت ان هذا الفرع بواسطة الكلام المحذوف بقرينة المذكور والمراد بالشيء الموجود عند المتكلمين فلا يرد الاعداد الازلية وبالفير ما هو المصطلح عند الاشاعرة لا اللغوي فلا يرد صفات الواجب التي ليست عين الذات ولا غيره (قوله والزمان من جملة الممكنات الى آخره) اشارة الى سؤال بابطال السند المذكور نشأ من قوله لا يوصف بكونه في الزمان وهو ان الزمان الذي من جملة الممكنات لا يوصف ايضا بكونه في الزمان والالكان للزمان زمان ونسقل الكلام اليه حتى لا يلزم تسلسل الازمنة التي بعضها ظرف للبعض الآخر واذا كان اتصاف الزمان بكونه في الزمان محالا مستلزما للتسلسل فلا يجوز ان تتعاق الارادة بوجود الحادث في وقته المستلزم لذلك المحال فان الارادة انما تتعلق بالممكن لا بالمحال وقوله وقد تعلق الارادة الازلية الى آخره جواب عنه بان ما ذكرنا من قبل مخصوص بحدوث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان فيجوز ان يكون بتعلق الارادة به بوصف التناهي لا بوصف كونه في الزمان هذا اذا حل اصل الجواب على المنع كما ذكرنا واما لو حل على المعارضة فالسؤال معارضة على المعارضة باثبات ازالة الزمان بان يقال الزمان الذي من جملة الممكنات لا يجوز ان تتعلق الارادة بوجوده في وقته وكل حادث يجوز ان تتعلق الارادة بوجوده في وقته. ينتج من الشكل الثاني ان الزمان ليس بحادث بل قديم والجواب المذكور حينئذ بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة ببعض الحوادث مخصصا له بوصف التناهي لا بوقته وعلى التقديرين فهذا الجواب من القائل انما يصح اذا كان تناهي الزمان ممكنا تتعاق به الارادة الازلية واما اذا كان متمتعا بان يكون الزمان قديما مستندا الى الفاعل الموجب

(قوله ومعنى كون الشيء ازيلًا
ان يكون سابقا على الزمان)
وذلك لما قالوا ان الازلية
هي الاولى والسابقة المطلقة
(قوله فالواجب تعالى)
لما كان متعالياً عن الزمان
وذلك لعدم دخوله تحت
تصريف الزمان وعدم
تغيره بتغيره قال الحكماء
ان المجردات ليست واقعة
في الزمان بل هي واقعة
في الدهر الذي هو دماء
الزمان

وتحلل الحدود (قوله وقد تعاقبت الإرادة الخ) إشارة الى مذهب اليه المحققون من ان الزمان موجود متناه في جانب الماضي لا كإزعمه المتكلمون انه لوهمي والفلاسفة انه غير متناه فاذا جاز ان يكون الإرادة متممة لعله وجود العالم فلتكن متعلقة لوجوده المسبوق بالعدم الصريح فلا يوجد الا على النحو الذي تعاقبت به الإرادة من التناهي وغيره (قوله) فان قيل (لاشبهة) اعراض على الاستئناف السابق ٧٨ وحاصله انه لو كان جميع ما لا بد منه

وقد تعلقت الإرادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزمان حتى يقول انه متقدم على غيره بالزمان * فان قيل لاشبهة في ان الإرادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم

القديم ولو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا يبادر الخضم السائل الى اثبات ان الزمان قديم لا يقبل التناهي لانه متى فرض متناها يوجد الزمان قبله فلا يكون متناها في وجود التناهي يستلزم عدمه فلا يكون ممكننا متعلقه به الإرادة وانما قلنا انه متى فرض متناها يوجد الزمان الى آخره لانه متى فرض متناها كان الواجب تعالى متقدما عليه بالزمان ومتى كان كذلك يلزم ان يوجد قبله زمان فاجاب عنه بقوله وليس الواجب تعالى الى آخره واعلم ان الزمان ان كان عبارة عن نفس المتجدد المعلوم كما هو ظاهر كلام الاشاعرة فكأن الزمان من جملة الممكنات ظاهرا لكنه غير مقبول عند المحققين وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من المتجدد كما هو التحقيق في مذهب المتكلمين فكأن الزمان من جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم محض معدوم في الخارج الا ان يحمل على معنى كون منشأ انتزاعه من جملتها لكن على هذا لا وجه لقوله وقد تعلقت الإرادة الازلية بوجوده المتناهي والحق في الجواب ان الزمان وان كان موهوما منتزعا وغير موجود في الخارج لكنه موجود في نفس الامر والمراد من الممكنات ههنا اعم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات النفس الامرية التابعة لوجود العالم بشهادة ان العالم الذي حكمنا بحدوثه مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر المتكلمون وجود كثير من الاعراض النسبية والزمان الموجود في نفس الامر لما كان منتزعا من المتجدد المتغير كان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود العالم في الخارج كسائر الاعراض النسبية فلذا حكموا بكون الزمان موجودا عند وجود العالم لا قبله مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم في الخارج (قوله) فان قيل لاشبهة الى آخره (ابطال لسند هذا القائل من جواز ان يكون تعلق الإرادة بوجوده الحادث كافيا في وجوده واختصاصه بوقته وانما تعرض بذات الإرادة مع ان القائل صرح بتعلقها ببناء على جواز ان يحمل كلام هذا القائل على جعل ذات الإرادة من جملة ما حصل في الازل وتعلقها حادثا كما هو احد

متحققا في الازل يلزم قدم الممكن اذ هو على هذا التقدير غير مربوط الوجود بالزمان حتى يكون تعلق الإرادة لوجود الممكن في الازل غير متحقق في الازل ولا يتجشى

(قوله وقد تعاقبت الإرادة الازلية بوجوده) في وقت معين فلا يوجد الا فيه لا يقال بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة اذ لو كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين لوجب ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت المعين اذ لا ذاتيا فيلزم كون ذلك المعلول ازليا اذ لا معنى بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجود وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع الازال مع الاول وانه بين البطلان لانا نقول معنى اقضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول

في وقت معين اقتضاها مسبوقه وجود ذلك المعلول بعدمه فكأنه متحققا في الازل منافي لهذا (الاجوبة)

الاقتضاء على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا فيه (قوله) وليس الله تعالى متقدما عليه (اي على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى واقعا في زمان على ما هو مقتضى التقدم الزمان من كون المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فينافي هذا كون الزمان متناها بل تقدمه تعالى عليه تقدم بالذات على ما يجيء (قوله) فان قيل لاشبهة في ان الإرادة القديمة بذاتها الخ (رد لما هو مبنى هذا الجواب من جواز كون

فيه الجواب بان الارادة

تعلقت في الازل بوجوده

فما لا يزال من الاوقات

الاتية اذ على هذا التقدير

لما فرض تحقق جميع ما لا بد

منه يجب ان لا ينك

وجود المعلول عن وجود

العللة فقد ما يوجب عروض

التقدم على عدم المعلول

بالوساطة وعدم ما يمنع

من الوجود مع العلة على

رأى الشارح ولهذا

لم يرض بالجواب باختيار

الشق الاول ولو فرض

انكسار وجود المعلول

عن وجود العلة في الازل

فهناك حوادث متعاقبة

متتمة للعللة التسامة سواء

كانت تلك الحوادث هي

التعلقات او غيرها والشارح

لم يرض بما اجيب به عن

هذا الاعتراض وابقاه

بالاجواب وكأنه لم يحصل

معنى الازلية والجواب

الحق عنه على ما عرفت

ان الازل عبارة من حالة

يضيق وسع الممكن بالكلية

عن الوجود عليها فوجود

الممكن في الازل ممتنع

بالذات وانما يتصور تعلق

الارادة بوجود الممكن

الارادة القديمة متعاقبة

بوجود الممكنات الزمانية

في اوقاتها ووجود الزمان

ما هي اجزاء خلاصة الدليل

لعدم الممكن فلا بد من تعلقها وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من ان يكون جادنا او قديما
وعلى الاول يلزم التسلسل لاننا نقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل

الاجوبة المشهورة ههنا كما نقله صاحب التهافت حيث قال واجيب عنه بوجوه

احدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الأكثر وهو اننا لانسلم ان جميع ما لا بد منه

في إيجاد الباري تعالى للعالم ان كان حاصله في الازل كان الايجاد حاصله فيه قولهم اذا كان جميع

ما لا بد منه في الايجاد حاصله في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم

حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة ما لا بد منه

الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى مخصص

ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة ما لا بد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار

احد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة واعتراض عليه بانه لا شك

ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد الى آخر ما ذكره الشارح (قول له وعلى الاول

يلزم التسلسل لاننا نقل الكلام الى سبب هذا التعلق) الحادث سواء كان ذلك السبب

تعلق ارادة بذلك التعلق او شيئا آخر ونحن نقول اما اولاً فانه لا سبب لحديث

هذا التعلق لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي بالنسبة الى ذاته يتساوى

تعلق ارادته بوجود العالم وتعلقها بعنده فعند احداث التعلق الاول بلا سبب يرجحه

على التعلق الثاني فغاية ما لزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الآخر

ولا محذور فيه نعم لو كان الفاعل موجبا كما زعمه الحكماء لاحتاج كل تعلق حادث الى

سبب لكن ايجاب الفاعل باطل عند المتكلمين ولا مثال هذا المقام ابطوله ولا نسلم

ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة فان المسبوقية فيما عدا تعلق الارادة الابرى ان

ارادتنا تتعلق بالشئ من غير ان تتعلق بذلك التعلق وما ذكره الشريف المحقق

في بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح من غير مرجح يستلزم الرجحان من غير

مرجح حيث قال ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته

لا حدها مساوية لارادته لا آخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اصف باحدى

الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا

الكلام اليها ولزم تسلسل الارادة وان لم يسند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين

على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بسبب المرات قلنا

حينئذ يلزم التسلسل في التعلقات انتهى فمدفوع بان توجه السؤال المذكور في حديث

التعلق بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول البحث فحينئذ

لو اورد علينا اما ان يحدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل او بلا سبب فيلزم الرجحان

قلنا مختارانه بلا سبب ولا نسلم لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك لو لم يكن الفاعل مختارا

في تعلق ارادته بجانب معين فغاية اللازم هو الترجيح لا الرجحان وكيف يسلم

المتكلمون ان احداث الواجب شيئا يحتاج الى سبب مع قولهم ان جميع الممكنات

وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عديم فلا يحتاج الى امر يخصه بوقت دون وقت وان سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير متعنت وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية بوقت دون وقت يحتاج الى تخصص بالبدية واما التسلسل في التعلقات

مستند اليه تعالى ابتداء بوجودها بلا شرط شيء آخر واما ثانيا فلو سلمنا لن حدوث هذا التعلق يحتاج الى سبب فلا نسلم لزوم التسلسل حينئذ لجواز ان للارادة تعلقين ازلي وحادث يجب اتساعه للازلي فيكون الازلي مرجحا للتعلق الحادث في وقت حدوث الممكن وينقطع التسلسل ولا نقول ان التعلق الازلي متمم لعللة التعلق الحادث حتى يلزم ازالة ذلك التعلق الحادث بل نقول انما احداث الفاعل ذلك التعلق في ذلك الوقت لان الارادة تعاقبت في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعلق الا في ذلك الوقت (قوله فقد اجيب عنه تارة الى آخره) يعني فقد اجيب عنه تارة باختيار ان التعلق قديم ومنع لزوم القدم كما ذكرناه وقد اجيب عنه تارة باختيار ان التعلق حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عديم مستغن عن التخصص ومنع استحالة التسلسل اللازم وحينئذ في كلامه اشارة الى ان ما اسلفه من الجواب المرضي مما ذكره المتكلمون فانه قريب من جواب المحقق الطوسي حيث قال نختار ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في ايجاد العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف اليجاد على امر حادث قولهم حينئذ لولم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح بمنوع لانه لا وقت محققا قبل العالم حتى يطلب لحدوثه وقت مرجح بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له الا مع اول العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى ويتوجه عليه ما قدمناه من ان اليجاد الذي هو التأثير اللازم للعللة التامة اذا تأخر زمانا فقد انفك عن العلة التامة فلا تحقق العلة التامة في الازل وفيه ايضا اشارة الى التعريض بالحجيب بان الواجب عليه ان يجب بما قدمنا لابهذا الجواب الفاسد (قوله فلا يحتاج الى امر محض) هذا سند المنع القائل باننا لا نسلم لزوم التسلسل حينئذ كيف والتعلق المذكور لا يحتاج الى سبب آخر وقوله ان التعلق امر عديم تنوير السند والشارح ابطال ذلك السند وحكم بان بطلانه بديهي لا يحتاج الى دليل ونجبه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب آخر ليس لكونه امرا عديما بل لكونه صادرا من الفاعل المختار ونجبه على الشارح ان احتياج كل صفة الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلا موجبا ودعوى البدهة غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين في وقت معين ان احتاج الى مرجح فيحتاج اليه في التعلق الازلي ويلزم التسلسل فيه وحينئذ

فيها لا يزال (قوله فقد اجيب عنه تارة الخ) واخرى بان التخصص لتعلقات الارادة الغير المنتهية على ما اشار اليه بقوله واما التسلسل في التعلقات الخ وحاصل هذا الجواب ان الارادة تعلقها بوجود العالم حادث فيها لا يزال فلا يلزم التسلسل في التعلقات لكون التعلق امرا عديما لا يستند الى عللة (قوله بوقت دون وقت الخ) انت تعلم ان الكلام كان فيما فوق الزمان ولا وقت هناك فايراده في هذا المقام ليس على ما ينبغي ولعل ارادته بالوجود فيما لا يزال دون الوجود في الازل (قوله يحتاج الى تخصص) وذلك لانه لما فرض انه مرجح اغيره ومتصف بكونه غير حاصل قبل

(قوله فقد اجيب عنه تارة بان التعلق الخ) الجواب الحق عنده هو ما مر من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجوده الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فلعل الباعث على اراده بيان ضعف ما اجاب به غيره ورده

حصوله فلا يكون عدياً محضاً بله ﴿٨١﴾ وجود من وجه وثبوت لمحله واتصاف بالتقدم والتأخر والقرب

والبعد وكونه مرجحاً
لهذا دون غيره (قوله
بان يكون مخصص الخ)
ولا يذهب عليك انه مع
كونه موجبا لكونه تعالى
محلاً للأمور المتجددة
وباطلاً ببرهان التطبيق
وغیره لا يجدى فمما فانه
كانه لا بد لكل واحد

من آحاد العلاقات من
مرجح لا بد بمجملتها
ايضا من مرجح فحينئذ
ينقل الكلام الى ترجح
هذه السلسلة من العلاقات
المنتهية الى تعلق الارادة
بالوجود فيما لا يزال على
السلسلة الاخرى المنتهية
الى تعلق الارادة بالوجود
في الازل والحق ان التعلق
امر اعتباري يتنزع بعد
تحقق المراد بالنسبة الى
الارادة (قوله الاستعدادات
الغير المنتهية الخ) وهي
عندهم شروط لوجود
المعلول والحركات الفلكية
شروط لاستعداد وليست
بشروط له حقيقة بل هي
معدة لوجود المعلول
(قوله فقد قيل) هذا
القول على محازات
ما ذكره السيد الشريف
قدس سره في حواشي

بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك
الوقت وهكذا حتى تكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة
وجوده في ذلك الوقت وارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة ارادة
تلك الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدأ وتنتهي من جانب
الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب
الاستعدادات الغير المنتهية حتى تنتهي الى الاستعداد القريب الذي يلي المعلول
فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار
الامور الغير المنتهية بين حاصرين وهما نفس

يبطل جوابه الاول المختار عنده وان لم يحتاج اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق
بين التعلقين تحكم ظاهر (قوله لانه اراد) ظرف مستقر خبر يكون وقوله
واراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد ارادة الى آخره عطف على خبره
وقوله من جانب المبدأ الاولى فيه من جانب الازل الا انه اشار به الى منشأ توهم
الانحصار بين الحاصرين (قوله وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة الى آخره)
اذ بعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتعاقب
التعلقات وفيه انه يجوز ان تتعاقب الارادة قبل حصول التعلق بحصوله وبعد حصوله ببقائه
فالوجه ان مراده يجوز ان يكون تلك التعلقات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين في هذا
الجواب وحينئذ يكون الحال كما يقول الفلاسفة من جواز تعاقب الاستعدادات
الغير المنتهية على الهوى العنصرية ثم ان هذا الكلام من الحجب صريح في ان جوابه
الزاي لا يحقق فلا يرد عليه ابطاله بجريان برهان التطبيق كما لم يرد على الشارح
فيما سبق وفيما بعد (قوله مع قطع النظر عن جريان برهان الى آخره) يعني ان هذا
التسلسل وان كان تسلسلا في الامور الاعتبارية لكن آحادها موجودة في نفس الامر
من غير فرض فافرض كل من آحادها ممتاز عن الآخر في الواقع والبرهان المذكور يجري
في كل سلسلة متميزة الآحاد داخلية تحت الوجود النفس الامري وان لم يكن
من اعيان الموجودات وقوله يجوز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس في مثل تلك
السلسلة بل في السلسلة التي آحادها تحدث بالاتزاع كاللازمة بين طلوع الشمس
ووجود النهار اذ قد اورد على الملازمة بان لا ملازمة بين الشئين اصلا لان تلك
الملازمة ان كانت لازمة للمزوم كان بينها وبين المزوم ملازمة اخرى ونقل
الكلام اليها فيلزم التسلسل وان لم تكن لازمة جاز انفا كما عن المزوم وحينئذ
يجوز ان ينفك اللازم عن المزوم فيلزم ان لا يكون المزوم ملزوما واللازم لازما
واجب باختيار الشق الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم بناء على انه تسلسل
في الامور الاعتبارية اى الحاصلة بالاعتبار والاتزاع فان كل ملازمة منها انما تحدث

حكمة العين من ان كون المهينة (٦) ﴿كنسوى على الجلال﴾ موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم
لانحصار الوجودات لانحصار الغير المنتهية بين المهينة والوجود المفروض اولاً

(قوله النقص بما اعترفوا بحدوثه) قد عرف انهم لا يقولون انه ٨٢ لو كان العالم حادثا يلزم التسلسل المحال

وانما حاصل كلامهم ان كل حادث لا يمكن تحقق جميع ما لا بد له منه في الازل والا يلزم تخلف المعلول عن الالة التامة واذ لا يمكن الوجود بدون تمام الالة فوجوده مشروط بوجود حادث ونسقل اليه الكلام وهلم جرا فيثبت ارتباط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية فيمكنون من اثبات قدم مادعوا قدمه على التفصيل المذكور في صدر المبحث

(قوله فليست الارادة ولا المريد) اشار بقوله ولا المريد الى نسبة تعلقات الارادة اليها كنسبة تلك التعالقات الى المريد اذ لا يتأتى واحد منها بدون واحد منهما فكما ان المريد ليس حاضرا لها لعدم كونه طرفا للسلسلة كذلك الارادة ليست حاضرة لها لعدم كونها طرفا لسلسلتها ايضا وان صدر عن بعض من يعتقد عليه الانامل بالاعتقاد وقال المحقق الشريف في حاشية شرح حكمة العين في مبحث اثبات الوجود الذهني ان كون الماهية

الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن * قلت وانت تعلم ان الانحصار ههنا بين الحاصلين اصلا بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب ويتوارد عليها تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليست الارادة ولا المريد طرف السلسلة كاليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من يعتقد عليه الانامل بالاعتقاد * والوجه الثالث من الاراد على دليلهم النقص بما اعترفوا بحدوثه بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء

في الذهن يتوجه الذهن الى الجانبين فتي ينقطع التوجه تنقطع آحاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى لا يقف عند حد وهو جائز عند الكل لا بمعنى اية جملة اخذت من آحادها الموجد في نفس الامر كان الباقي ازيد من المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود العالم على انقضاء جميعها وذلك محال بحريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب باطل مستلزم للتقيضين ايضا اذ على تقدير تعاقب التعلقات يكون كل تعلق حادثا زمانيا فعلى تقدير حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض الذي هو الزمان الا ان يقال غاية اللازم قدم نوع الزمان المستلزم لقدم شخص الارادة القديمة ولا محذور فيه اذا كان هذا الجواب جوابا للزاما للحكماء كجواب الشارح فيما سبق ويأتي منه فيما بعد من جواز حدوث العالم بمعدلات سابقة غير متناهية لكن الجيب ههنا اني بهذا الجواب في مقام الجواب التحقيقي المطابق لمذهب المتكلمين القائلين بان لاشيء من اشخاص العالم وانواعه واجناسه بقديم فلا يطابقه قوله بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب فلا يكون طرف السلسلة اذ الطرف لا يقع في الوسط قطعا ولجريان هذا الدليل في المريد اخذه في التفريع قطعا لجميع الاحتمالات (قوله وهم ظاهر) قضى البطلان فيكون ايضا لا مقدمة معينة غير مدلة من مقدمات دليل ابطال السند وهو غصب غير موجه الا ان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على اثبات صحة السند ليكون معارضة لمن يدعى بطلانه او على النقص الاجمالي لدليله بانه لو صح جميع مقدماته لصح الحكم بلزوم الانحصار وذلك باطل (قوله بمقد عليه الانامل) كما هو العادة عند تعدد الامور المهمة كالفضلاء (قوله والوجه الثالث) من الاراد على دليلهم النقص الاجمالي باجرائه في قدم الحادث اليسوي مع تخلف حكم المدعى عنه وهو القدم بان يقال هذا الحادث اليسوي قديم اذ لو كان حادثا فالما ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصل في الازل فيلزم قدمه مع حدوثه او لا يكون ويكون حادثا بدون حدوث شيء آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته او يكون حادثا بسبب حدوث شيء آخر فيلزم التسلسل واللوازم باسرها باطلة فتعين انه ليس بحادث بل قديم بالفعل مع انه ليس بقديم فلو صح هذا الدليل لكان جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الاجراء مبنى على التقرير انساني من التقريرين اللذين قدمناهما في تقرير اصل دليلهم وهو

(قوله واجب عنه) الجواب ليس بما يرضاه الحكماء اصلا اذ لا يقولون انه لو كان العالم حادثا لزم التسلسل (قوله ففي ذات جهتين) الحركة عندهم تطلق على معنيين الاول كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحالة يصح ان يفرض له في كل آن من آتات وجوده فرد من المقولة وهي حالة شخصية سارية في جميع اجزاء المحل منقسمة بانقسامه وهو الحركة بمعنى التوسط والثاني الحثية التي تلزمها باعتبار نسبتها الى حدود المسافة وهو الحركة بمعنى القطع والمعنى الاول امر ثابت مستمر من المبدأ الى المنتهى موجود ﴿ ٨٣ ﴾ في الخارج يمكن ارتباطه بالقديم واستناده اليه من غير واسطة والمعنى الثاني امر

من الحوادث اليومية واجب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة ولا يجمع المتقدم منها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد

اللازم لقول المجيب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره الى آخره كما لا يخفى (قوله واجب الى آخره) تلخيص الجواب عن النقض المذكور بمنع الجريان بان يقال تختار الشق الثالث ونسلم لزوم التسلسل لكن نمنع استحالة التسلسل اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لامن حدوث العالم باسره ويجوز الاول دون الثاني اذ لما كان بعض العالم قديما جازان يوجد هناك سلسلة المعدات الغير المتناهية الناطقة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية بخلاف ما اذا لم يكن شيء من العالم قديما فالتسلسل اللازم في حدوث العالم باسره تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال عند الكل والتسلسل اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل في الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس بمحال عند الحكماء لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التي هي ذات جهتين كما يشير اليه وانما تعرض بالفرق بين التسلسلين لئلا يعود الخضم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم يحكموا ببطالانه في اصل دليلهم فنع الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل في دليل الجريان قابل للمنع دون التسلسل في اصل دليلهم (قوله ففي ذات جهتين الى آخره) يعني لا يمكن ان يكون القديم في ذاته علة للحدث واللازم ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا بل لا بد من امر يتوسط بينهما ولا بد ان يكون ذلك الامر ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدور الحادث عن القديم وماذا كان الا الحركة التي هي كيفية دائمة في الفلك ازلا وابدا وموجبة لتجدد اوضاع الفلك بالنسبة الى الارض والافلاك الاخر فهي من حيث دوامها صادرة عن القديم من غير لزوم شيء من المحذورين ومن حيث ايجابها لتجدد اوضاع الفلك يكون واسطة في صدور الحوادث عن القديم

واسطة والمعنى الثاني امر ممتد في الخيال متجدد يتصف بالقرب والبعد بالنسبة الى الطرفين يصلح ان يكون مبدأ لصدور الحادث فالحركة الفلكية من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها يستند اليها الحوادث

المفروض اولا (قوله واجب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود) وذلك لان تعاقب الامور الى غير النهاية انما يتأتى عندهم بالحركة السرمدية التي لا يتأتى الا بعدم الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدوث العالم باسره يتأنيف فيكون التسلسل اللازم منه تسلسلا في الامور المجتمعة (قوله ففي ذات

جهتين الاستمرار الخ) تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان احدهما حثية ذاتها وهي كون الجسم بحاله يصح ان يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حثية النسبة التي تازمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير المفروضة في آن الآخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث

(قوله وانت ماسبق خير) قد سبق ان ليس بشيء (قوله بعض تصانيف ابن تيمية) ابو العباس احمد بن تيمية من افاضل الخنابلة الذين يقولون بالجهت والمكان ومن اصحاب الحديث ولما كان مذهبه اثبات المكان للواجب وهو العرش في زعمهم لم يمكن له القول بحدوث العالم بجميع اجزائه فاكتفى بحدوث الاشخاص وقنع به عما وجب عليه في الباب (قوله قال الامام حجة الاسلام) اورد عليه بانهم لا يقولون بوجود حادث فقط بل الحوادث لا اول لها عندهم والحركات غير متناهية فلا يتوجه عليهم هذا اليراد واجاب عنه الشارح في بعض كتبه بان كلامه مبني على ما قرر عنده من بطلان التسلسل مطلقا فأت فحينئذ يرجع الامر الى الوجه الخامس وكانه ﴿ ٨٤ ﴾ لم يتعرض له ههنا لذلك واجاب بانثبات

لزوم التسلسل في الامور
المجتمعة المترتبة

صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم وانت ماسبق خير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش وقال امام حجة الاسلام رد الجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث

وهذا كما ترى مبني على زعمهم الفاسد من كون الفاعل موجبا في افعاله (قوله وانت ماسبق خير الى آخره) وانما اعاده ههنا لكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على مذهب الحكماء في جواز التسلسل في الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم فيجوز ان يكون حدوث العالم باسره بهذا الطريق الجائز وللتنبه على ان تجوز القدم الجنسي بهذا الطريق ليس بمجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب بعض المتأخرين في مجموع العالم ومذهب ابن تيمية في العرش (قوله من اجزاء العالم) الاولى من افراد العالم لانه يومه ان العالم المأخوذ في محل النزاع هو المجموع المركب من الافلاك والعناصر وليطابق قوله بان يكون فرد من افراد العالم (قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) حاصل رد الامام الغزالي ابطال لسندهم القائل بجواز ان يقع التسلسل في الامور المتعاقبة بواسطة الحركة ذات الجهتين في منع الجريان بان يقال لا يجوز ان يكون الحركة واسطة بين القديم الموجب في افعاله وبين الحوادث المعينة اذ لو كانت واسطة بينهما فاما ان تكون تلك الواسطة ذات الحركة الدائمة ازلا وابدا مع قطع النظر عن تجدها وهي الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها صفة واحدة بالشخص دائمة في الفلك ازلا وابدا واما ان تكون الحركة باعتبار تجدها مثل الدورات المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة حادثة معينة واسطة بين القديم والحدث المعين من الحوادث والثاني باطل لا نناقش الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة

العوارض اللازمة فهي
من حيث الذات مستندة
الى القديم ومن حيث
العوارض اللازمة لها
مستندة اليها الحوادث
(قوله وانت ماسبق
خير الخ) اي وانت مما
سبق من انه يجوز ان يجعله
الامر الحادث الذي هو
علة الحدوث معد للوجود
اللاحق خير بانه يمكن
ان يكون صدور العالم مع
كونه حادثا باسره وجميع
اخصاؤه بتجدد اجزائه
واشخاصه واستمرار جنسه
وذلك بان يكون اشخاص
المتجددة الحادثة باسرها
متعاقبة بذواتها في الوجود
والحدوث وواسطة بعضها
في صدور بعض آخر
عن القديم من غير ان
يكون لها بداية واللازم

من ذلك ليس الا كون فردا وهو الذي يسمونه الفرد المنتشر قديما وذلك لا يستلزم الا كون (وكذا)

الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه انما المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم (قوله وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية) هو من الخمسة القائلين بكونه تعالى في جهته ومكان قال انه لا فرق عند بدايته العقل بل ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجد فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى يكون العرش مكانا له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص بخصوصه منه قديما قال بقدم الجنس وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية

وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلو كانت واسطة بين القديم والحادث المعين الموجود في وقت دون وقت يلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة في صدور ذلك الحادث المعين في وقت دون وقت والاولان باطلان بالبدهة وكذا الثالث باطل لاستلزامه الرجحان من غير مرجح وبيان ذلك ان ذات الحركة مع قطع النظر عن تجدها اما ان تكون كافية في افاضة الوجود على ذلك الحادث او لا تكون وعلى الثاني لا تكون واسطة فيحتاج الى واسطة اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث كالحركة او حدوث الحركة كالحادث او تخالف المعلول عن العلة التسامة في بعض الاوقات والكل باطل ولما توجه ان يقال يجوز ان تكون تلك الحركة مركبة من اجزاء متخالفة الحقيقة وتكون تلك الحركة باعتبار كل جزء منها واسطة في صدور حادث معين بان يكون مقتضى طبيعة ذلك الجزء التوسط في ذلك الوقت الحادث لا في الازل ولا في اوقات اخر اشار الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل بسيط عندهم فلا يعرضه الكيفية المركبة من اجزاء متخالفة بالنوع للقاعدة المقررة عندهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل جميع اجزائها الفرضية الحائلة في اجزاء الفلك متشابهة متماثلة متحدة في الحقيقة النوعية فلا يكون بعض تلك الاجزاء واسطة في صدور حادث معين في وقت دون وقت والبعض الآخر واسطة في صدور حادث آخر في وقت آخر غيرهما دون وقت بل لا بد من اتفاقها في التوسط في وقت واحد بل في التوسط في صدور معلول معين للقاعدة السابقة ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم المذكور وبهذا البيان ظهر امور * الاول ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة الدائمة اجزائها في امتداد المسافة اذ ليس لها في ذلك الامتداد اجزاء ولا جزئيات لعدم تبديل افرادها لكونها فردا شخصا دائما ازلا وابدأ بل اجزاؤها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه في حاشية التجريد حيث قال لاجزائها في امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك ومن غفل عنه اورد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لا قبل القسمة اصلا ثم اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لا يكون لها اجزاء متخالفة وهذا المعنى السلي لا يقتضى وجود الاجزاء * الثاني ان معنى تشابه الاجزاء ماهو المتعارف عندهم من القتال الذي هو الاتحاد في النوع ومن غفل عنه قال معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطء ولا يخفى ان السرعة والبطء من اوصاف الحركة بمعنى القطع لان اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد ان معناه عدم اختلافها في اقتضاؤها السرعة والبطء ففيه ان اجزائها عند المنطقة تقتضى السرعة وعند القطبين تقتضى البطء كاقبل والجواب عنه ان الاجزاء المتماثلة لا يختلف في اقتضاء السرعة والبطء في الموضعين ليس لاختلاف الاجزاء في الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هو ازيد منه او انقص على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطبين معينين حتى لو كان الامر

(قوله صدر من مستمر متشابه الاجزاء) قد ينوهم ان المراد منه ان لا يكون متخالفة الاجزاء فيشمل ما لم يكن له اجزاء اصلا والافقد سبق ان التوسط لا يقبل القسمة اصلا ورد بان الحركة بمعنى التوسط سارية في جميع اجزاء المتحرك منقسمة بانقسامها فهي ذات اجزاء متشابهة ٨٦ وذلك لا ينافي عدم انقسامها بانقسام المسافة

انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شئ في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فاسبب تجدها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتساءل

بالعكس بان يكون كل من تلك الاجزاء في محل آخر كان السرعة والبطء في محلها ايضا على تقدير تلك الحركة * الثالث ان مراده بالاجزاء هو الاجزاء الفرضية كاجزاء الفلك المتصل لا الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل * الرابع ان اسناد الصدور الى الحركة المستمرة من قبيل اسناد الى السبب على تقدير كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة في صدور شئ عن القديم في بعض الاوقات دون بعض * الخامس ان هذا الجواب من الامام مبني على تسام اصولهم الفاسدة كما اشترنا في انشاء التقرير ولذا اجيب عنه بان هذا التسلسل جائز عندهم * السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار تجدها ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيعا لدائرة الابطال بابطال جميع احتمالات كون الحركة واسطة بينهما * السابع فائدة التقييد بقوله متشابه الاجزاء بقى ان ما بطله الامام سند اخص في الواقع لجواز استناد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة او تصورات متعاقبة لمجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان سندا مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيفيد ابطاله الزامهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب الزامى لتحقيق ولا يرد عليه انه ابطال للسند الاخص (قوله فكيف صدر الى آخره) استفهام انكارى للكيفية ونفى الكيفية كناية عن نفي الصدور المستلزم لوجود كيفية من الكيفيات المستمرة والكيفية اللغوية التي يجاب بها عن السؤال بكيف لا يجب ان تكون كيفية مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل شاملة لغيرها تقول في جواب من قال كيف وجدت زيدا وجدته فاعلا او منفلا او قائما الى غير ذلك فلا يتجه ان نفس الحركة المستمرة كيفية لا تنصف بكيفية اخرى مع ان عدم الاتصاف محل نظر بناء على جواز قياس العرض بالعرض عند الحكماء ولو سلم فيجوز ان تكون كيفية الشئ ولو سلم الكل فامثال هذه العبارة كناية عن نفي الفعل المتأخر وان لم توجد الكيفية للكيفية ههنا كان طویل التجداد كناية عن طول القسامة وان لم يكن له تجداد (قوله فاسبب تجدها الى آخره) استفهام حقيقي عن جنس سبب الجزء المتجدد الحادث من اجزاء الحركة بانه حركة ايضا او شئ آخر اذ لا بد لكل حادث موجود من علة حادثة لاستحالة ترجيح

(قوله فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء) وهو الحركة بمعنى التوسط الحالة في ذات الفلك المنقسمة بانقسامها في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك على ما يشهد بالحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة بانقسامها لا يقدح في ذلك قطعاً ومعنى تشابه اجزائها عدم اختلافها بسرعة وبطء في امتداد المسافة بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا فمضى تشابه الاجزاء هو ان لا يكون له اجزاء متخالفة سواء كان له اجزاء او لم يتخالف لا يكون له اجزاء اصلا انتهى (قوله فما سبب تجدها في نفسها) يعني كما ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجدها

الى سبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار (الممكن)

فلا تحتاج الى علة اصلا قلنا انا نعلمه قطعاً انها ليست من الامور المفروضة التي يختارها العقل كزوجية الحمة بل هي من الامور التي تنصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجاً الى علة قطعاً

الممكن بنفسه الى احد طرفي الوجود والعدم وليس تلك العلة نفس ذلك المتجدد
لاستحالة عليه الشيء لنفسه بل هي امر آخر لا محالة فان قالوا سببه غير الحركة بطل
قولهم ليس مبدأ الحوادث الا الحركة التي هي ذات جهتين وان قالوا سببه الحركة
الحادثة مع ذلك الجزء المتجدد فقد احتاجت الحركة الى حركة اخرى ونقل
الكلام اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة مع الجزء المتجدد
في الوجود بل على تقدير الشق الاول ايضا يلزم التسلسل المذكور في الاسباب هذا
هو ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انهم جعلوا سلسلة الدورات الغير المتناهية مثلا
معدات واسبابا لسلسلة الحوادث المتعاقبة في العنصرية وغفلوا عن ان نفس تلك
الدورات حوات متعاقبة تحتاج الى اسباب حادثة آخر ايضا فيلزم التسلسل
باعتبار كل دورة معينة منها وانما لا يلزم لولم يحتج تلك الدورات الحادثة الى اسباب
آخر وليس كذلك لما عرفت ويرد على الامام ان لاجزاء للحركة بمعنى التوسط
في امتداد المسافة وانما الجزء المتجدد للحركة بمعنى القطع وهي امر موهوم عندهم
لاموجود وكذا جزؤه المتجدد فلا يحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع
المتصلة في نفسها ليس لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل القار فلا
يحتاج شيء من تلك الاجزاء الى سبب ويحجب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع
وان كانت موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل ما يخترعه الوهم من عند نفسه
كاثبات اغوال بل لها وجود في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج بناء على
ان لها منشأ في الخارج يرسمها في الوهم وهو الحركة بمعنى التوسط المسماة في الفلك
بالآن السيل وكل موجود حادث ولو في نفس الامر يحتاج الى سبب حادث في نفس
الامر وعن الثاني ان الاجزاء الفرضية موجودة في ضمن وجود الكل فلها نحو
من الوجود المقابل للعدم كحقيقه الشارح في بعض كتبه والكل ليس بشيء اما
السؤال بوجهيه فلان الحكماء لم يجعلوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات
لسلسلة الحوادث العنصرية بل لوازمها الموجودة في الخارج بل مرعية من الاتصالات
الفلكية كالاتحاد والمقابلة والتثليث والتربيع الواقعة بين السيارات وبينها وبين
الثوابت حيث اثبتوا لتلك الكواكب في هذه الحالات تأثيرات متخالفة في العنصرية
بسببها تفاوت الاستعدادات فمراد الامام ايضا اثبات التسلسل في اسباب تلك الاتصالات
الحادثة الموجودة في الخارج المنفصلة بعضها عن بعض ولو سلم ان مراد الامام نفس
الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست بموجودة في الخارج مع وصف الامتداد
لامطلقا كيف وقد خرج اجزاؤه الى الفعل متعاقبة وسيجيء من الشارح ان ما وجد
آحاده متعاقبة له نحو آخر من الوجود الخارجي واما الجواب عن الاول فلان
الحركة الغير الموجودة في الخارج لا تكون معدة مؤثرة في عالم العناصر ولا سببا قريبا
لتأثير الكواكب بل سببه القريب هو الاتصالات واما الجواب عن الثاني فلان الاجزاء
الفرضية اذا كانت موجودة في ضمن وجود الكل لا بوجودات مستقلة اخر

(قوله قلت) حاصل هذا القول اثبات لزوم التسلسل ﴿ ٨٨ ﴾ في الامور المجتمعة المترتبة بما

واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجود اجتماع الآحاد وهم قائلون
بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شيء

لم تكن تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم (قوله واعترض عليه
الى آخره) جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق الثاني من ترديد الامام
وتسليم لزوم التسلسل في الاسباب ومنع بطلانه مستندا بان التسلسل اللازم
ههنا ايضا تسلسل في الامور المتعاقبة لافي الامور المجتمعة ليكون محالا وانت
خير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على المحجب عن اعتراض
الامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب كل متجدد لاحق
متجدد آخر سابق عليه بان يكون كل دورة سابقة مثلا علة معدة للدورة المسبوبة
ففاية ملازم ههنا ايضا هو التسلسل في الامور المتعاقبة لافي المجتمعة (قوله قلت التجدد
الى آخره) جواب عن الاعتراض السابق باثبات المنوع الذي هو استحالة التسلسل
اللازم تحرير ان مراد الامام من التسلسل الذي الزمه لكلهم هو التسلسل المستحيل
عند الكل وهو تسلسل الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك لازم بان يقال
اذا كان مبدأ الحوادث هو الحركة من حيث تجددتها الذي هو انقضاء بعض الاجزاء
وحدوث الآخر يلزم عدم جزء من الحركة وكما عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل
في الامور المترتبة المجتمعة اما في حال عدم الجزء او في حال وجوده ينتج انه اذا كان
المبدأ هو الحركة من حيث تجددتها يلزم ذلك التسلسل المحال اما الصغرى فظاهرة
اذ لو لم ينعدم شيء من اجزاء الحركة لم تكن الحركة مبدأ من حيث التجدد واما الكبرى
فقد بينها بقوله فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه الى آخره ثم انه تعرض بمعنى
التجدد لانه في الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديدا كما في قولهم الفعل المضارع
موضوع للتجدد فحينئذ لا تعرض في كلام الامام لعدم الجزء الحادث مع انه سيجد
التسلسل اما في حال عدمه او في حال وجوده بخلاف ما اذا كان بمعنى حدوث شيء
بعد عدم شيء آخر قبله ففيه تحرير المراد بالتجدد ايضا وههنا بحث شريف لا يدخل
هذا المقام بدونه وهو ان ما ذكره ههنا لا يتعلق له بقدم العالم وحدوثه ولا بجواز
التسلسل في الامور المتعاقبة وعدم جوازه ولا بتوسط الحركة في صدور الحوادث
عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار في امتناع عدم جزء من الحركة
بل في امتناع عدم كل حادث بان يقال مثلا لا يجوز ان يكون زيد معدوما بعد وجوده
اذ لو عدم فلا بد لعدمه الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر
موجود او كلاهما والكل محال مستلزم للتسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود
اما حال عدمه او حال وجوده فلو صح هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع عدم
بعضه بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام

يسترفون به من وقوع
التسلسل في الامور المتعاقبة
(قوله التجدد) حاصله
ان التجدد لا ينصور الا
بالوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود واذ لو لا ذلك
لكان اما ثابتا او معدوما
بالكلية فلا يكون متجددا
وسبب العدم لا يجوز
ان يكون الحادث السابق
عليه لا باعتبار وجوده ولا
باعتبار عدمه ولا باعتبار
الوجود والعدم جميعا فان
مجموعها علة لوجود ذلك
الحادث ومنعم لها فلا بد
ان يستند الى حادث آخر
الى آخر ما ذكره والجواب
عنه ان الارادة الجزئية
مثلا متممة لعلة وجود
وضع جزئي فاذا حصل
هذا الوضع انتفت تلك
الارادة وبانتفاها انتفى
ذلك الوضع وتحققت
ارادة اخرى جزئية
ووضع آخر جزئي وهكذا
او ذلك لان مقتضى الارادة
انما هو حدوث الوضع الجزئي
فانتفاء هذا الوضع في الآن
الثاني لا انتفاء علة حيث لم
يتعلق الارادة الا بوجوده
الآتي وبالجملة ان علة عدم
الحركة في الآن الثاني

(قوله لعدم وجوب اجتماع الاحاد) اذ يجوز ان يكون سبب تجددتها وتعاقبها امورا اخرى (في)

متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امورا متجددة متعاقبة اخر وهكذا الى غير النهاية

امر مستمر دائمى (قوله فلا بد لعدمه من علة الخ) وذلك ضرورى وكون الحركة متجددة لذاتها ومقتضية بل كونها نفس التجدد والتقصى لا يستلزم عدم احتياجها في وقوع احد الطرفين الى العلة وذلك لان تجدد الحركة والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم (قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة) ضرورة احتياج الحادثة في كلا طرفي وجوده وعدمه الى علة حادثة وكون ٨٩ الحركة لذاتها متجددة ومنقضية بل كونها عبارة عن التجدد والتقصى

وحدوث شئ آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة

في الزام الحكماء بانه اذا لم يمكن صدور الحادث عن القديم الا بواسطة حادث آخر معه يلزمهم ذلك التسلسل المستحيل وان يلزمهم مع ذلك محال آخر هو ابدية كل حادث ولا ضرر فيه للامام ولا غيره من المتكلمين اذ لا يلزم شئ من المحالين لهم بناء على ما قدمه من ان تعلق الارادة في الازل كاف في وجود الحوادث في اوقاتها من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شئ من الحوادث وتضاعف المحالات اللازمة للحكماء مؤيد لمطلوبنا نعم يرد على الشارح من طرف الحكماء منع قوى سنشير اليه ويرد عليه ايضا ان الظاهر في نصرة الامام ان يقول اذا حدث جزء من الحركة فلا بد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما حركة حادثة معه او غير الحركة وعلى الثاني بطل انحصار الوساطة في الحركة مع انه يستلزم التسلسل المحال وعلى الاول ننقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم التسلسل المحال في تلك الحركات المجامعة مع الحركة الاولى في الوجود المترتبة على ما شئنا وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام في العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لا قبله كما في الجزء السابق المعد وان حل مراد المتعرض على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هي استعداد الحادث لمادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك الاستعداد الحادث مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لا مطلقا بل بشرط اعداد المعد السابق الذي هو استعدادها للجزء السابق من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجديد اوضاع المتحرك بالضرورة وتبدلها في كل آن يفرض فهي بذاتها تقتضى تعاقب تلك الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يكن تعاقبها الا بزوال السابق وحدوث اللاحق فهي بذاتها لا بواسطة امر خارج تقتضى حدوث كل استعداد لاحق بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجوده المشروط بزوال سابقه فلا دور ولا تسلسل في الاسباب المجتمعة لانتهاء الاسباب الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم بل غاية اللازم لهم هو التسلسل في تلك الاستعدادات المتعاقبة المتوازية على مادة الفلك وهو جائز عندهم لم يندفع بما ذكره كما ستعرف (قوله فلا بد لعدمه الخ) اى لعدم الحادث من علة حادثة عند حدوثه ولو كانت تلك العلة الحادثة شرطا او ارتفاع مانع عن عدمه وهذا قضى لما قدمنا من استحالة ترجيح الممكن بنفسه

على ما حققه الشارح رحمه الله تعالى في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد لاستلزام عدم احتياجها في عدمها الحادث وتقصيها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى وامامنا قال انه يجوز ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث وصححه بانه لا يلزم من علتها لهذا عدم كونها متمتعة لذاتها لان المتمتع لذاته هو ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لان يتمتع له وجود خاص مثل الوجود بعدم العدم والوجود في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع التقيضين في آن واحد لان الذات لو كانت علة موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت آن وجودها معدومة ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة

الموجبة وانه جمع بين التقيضين في آن واحد وامالقول لجواز كون هذا العدم ضروريا بنفسه غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان الثاني متمم لذاته فكلام سخيطة بين البطلان فان امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا الى الذات لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف خال عن التحصيل هكذا قال الشارح رحمه الله تعالى في بعض تصانيفه

الى احد جانبي الوجود والعدم ولا تكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المنعدم لالانه لو كان ذاته علة لعدمه لكان متمتعا بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه وجد من قبل كما قيل لان الممتنع بالذات ما كان ذاته علة لمطلق العدم لالعدم الخاص الذي هو العدم بعد الوجود بل لان عليتها له بشرط وجودها المعدله لامن حيث هي والالكان ذاته مقتضيا لعدم مطلقا فيكون متمتعا بالذات نعم يجوز ان تكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم كل جزء بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم سابقه وبيان ذلك انا اذا فرضنا نقطة على منطقة الفلك في سطحه فتلک النقطة بمقتضى الحركة بمعنى التوسط هي في كل آن يفرض في موضع آخر بحيث لا تستقر في موضع في اكثر من آن لا ممتنع تخلل السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب اليه المتكلمون ونسبوا السرعة والبطء الى قلة السكنات وكثرتها واذا فرضنا حدين ثابتين كحيطي دائرتي ميل من دوائر الميول المتقاطعة في القطبين وفرضنا ان تلك النقطة خرجت من احد الحدين وتوجهت نحو الآخر فمادامت بينهما لا توجد الحركة بمعنى القطع فيما بين الحدين بتمامها وانما توجد بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدرج ولما استحال وجود الكل بدون بعض اجزائه فلا توجد الحركة فيما بينهما الا في آن وصول النقطة الى الحد الثاني ولما لم تستقر في ذلك الحد في اكثر من آن واحسد جاوز ذلك الحد وشرع في اجزاء جزء آخر من الحركة بمعنى القطع فانعدم الجزء الاول اعنى الحركة فيما بين الحدين في كل آن يفرض عقيب وصولها الى الحد الثاني ولا يمكن ذلك الشروع قبل وصولها الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء من مفروض فيما بين الحدين من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بتمامه آتى لازمانى يستقر زمانا وان كان خروج جميع اجزائه من المبدأ الى المنتهى تدريجيا يحصل شيئا فشيئا في الزمان وظهر ايضا ان المقتضى لعدم كل جزء من اجزاء تلك الحركة بشرط وجوده الا ترى والمقتضى لوجوده التدريجى والآتى بشرط عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط وهذا هو مراد صاحب التحصيل حيث قال ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لماصح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت اذ ليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضى عدمها الطارى لانها قديمة بالشخص عندهم مستندة بالايجاب الى علة قديمة ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضى عدمها لما عرفت بل مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضى عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين حينئذ نقول لما لم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء المتعاقبة من الحركة بمعنى القطع الابواسطة استعدادات متعاقبة لمادة الفلك لما زعموا ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة فلهم ان يختاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء لعله حادثة هي مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر موجود هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء اذ قد زال الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء

ونقضها انما هو من قضية علة اوجبت للمتحرك تلك الهيئة وامتناع نباتها واستحالة بقاء فردا في الآن الثاني بعد تقوم حقيقتها وتحصل مهيتها وكونها حركة باقتضاء العلة المتجددة وكذلك الامر في امتناع سبق العدم على الازمان وطريانه عليه وامتناع الوجود بعد العدم وما قيل ان الامتناع والوجوب اخوان في ضدية الامكان فلما جاوزا امتناع الوجود الخاص لذاته وهو الوجود بعد العدم فما بالهم لا يجوزون امتناع العدم الخاص لذاته فيفسد عليهم باب اثبات الواجب كل الامتداد ليس بشئ لان الخصوصية اما ان تعتبر في جانب المقتضى مثلا الموجود المأخوذ بوصف اقتران الزمان فيكون مركبا محتاجا الى غيره فلا يكون واجب الوجود واما ان تعتبر في جانب الملول المقتضى فيكون العلة هي الذات من حيث هو هو فيلزم ان يكون معدوما في ان الوجود وبالعكس

(قوله حادثة) ولا يجوز ان تكون ٩١ قديمة لحدوث المعلول الذي هو عدم جزء من الحركة وهكذا

فيلزم التسلسل في العلل
(قوله وتلك العلة) في هذا
المقام تعقيد عظيم فان كان
المراد منها علل اعدام
اجزاء الحركة فهي متعاقبة
لتعاقب اجزاء الحركة
فيكون حالها كحالها في عدم
جريان البرهان او سلسلة
العلل الغير المنتهية التي هي
وسائط في استناد عدم
جزء من الحركة الى القديم
عليه اننا لانسلم انها موجودة
مجتمعة لجواز بقاء عدم الجزء
ببقاء الطبيعة المشتركة التي
هي العلة مع تعاقب افرادها
على انه على التقديرين
لامعنى لنقل الكلام الى
علتها لانه حينئذ يكون
كل لاحق منها مستندا
الى ما قبله الى الابد
والطبيعة الى العلة القديمة
الثابتة مع ان المناسبات
في العبارة ان يقول فاعدام
اجزاء الحركة او يقول
فلا بد لعدمه من علة حادثة
ونقل الكلام الى علتها
وهلم جرا وتلك العلل اما
امر موجود الى آخر ما ذكر
وان كان المراد منها العلة
القريبة لعدم جزء من
الحركة التي هي امر واحد
فلا يجري فيها الاحتمالات

حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها
(قوله وتلك العلة اما امر موجود) اي تلك العلة الحادثة مع عدمه الحادث اما مفرد
هو امر موجود واما مفرد هو عدم امر موجود واما مركب من هذين القسمين بان يكون
بعض اجزائها امرا موجودا والبعض الآخر عدم امر موجود وليس المراد من الشق
الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض الآخر عدم امر موجود اذ الكلام ههنا
بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة بشهادة قوله لنقل الكلام الى
علة ذلك الامر فلا يريد ما قيل ان موضع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل من امر
موجود وعدم امر موجود ثم المراد من كل شق هو الجنس الصالح لمرتبة
واحدة ولجميع مراتب سلسلة واحدة فالتمتعدهد من كل جنس كان يكون العلة
في مرتبة واحدة موجودا ان فصاعدا او عدمي موجودين او مركبين مندرج في هذا
الشق واما الواسطة باختلاط القسمين او الاقسام في مراتب سلسلة واحدة من سلسلتي
جانب الوجود والعدم فستعرف اندراجها في الحصر والمراد من الامر الموجود
ما هو الموجود في نفس الامر لا الموجود الخارجى فقط لجريان برهان التطبيق
والتضائف في استحالة تسلسل ما دخل تحت الوجود في نفس الامر فلا يرد على
الحصر انه يجوز ان تكون تلك العلة الحادثة امر موجودا في نفس الامر لا موجودا
في الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا مركبا منهما لا يقال فعلى هذا يدخل عدم
امر موجود في الشق الاول لان ذلك العدم موجود في نفس الامر لانا نقول
الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودى الذى ليس عدم امر وجودى ولو سلم
فليختص به بقرينة المقابلة اذ المراد في امثاله ما عدا الخاص * ثم نقول الظاهر
من الامر الموجود لعدم شئ موجود اقسام * الاول ان يكون ذلك الامر
الموجود مزىلا لامر موجود معتبر في جملة علته التامة فيعدم المعلول الموجود
* الثانى ان لا يكون مزىلا لموجود من علته لكن يكون مانعا عن تأثير علته
المشروط بعدم المسانع حينئذ يكون مزىلا للامر العدمى المعتبر في جملة علته التامة
وهو عدم الموانع فيعدم العلة التامة او لا ايضا فيعدم المعلول ثانيا * الثالث ان يكون
مؤثرا في نفس المعلول الموجود او لا ويكون مزىلا لوجوده او لا فيتأثر منه العلة
التامة ثانيا فيعدم كما اذا ظهر مانع في أثناء حركة المفتاح فعدم الحركة عارض
للمفتاح أولا ولليد ثانيا ولما كان التقدم بالذات مقبولا في العلية كان عدم حركة
المفتاح علة لعدم حركة اليد فكان عدم المعلول هنا علة بخلاف القسمين الاولين
فان عدم العلة فيهما كان علة لعدم المعلول وقولهم عدم العلة علة لعدم لا ينعكس الى
قولنا علة لعدم عدم العلة دائما وكيف ينعكس اليه ولو كان عدم كل معلول بعدم
شئ من اجزاء علته التامة لم يمكن عدم شئ اصلا اذ نقول ذلك الجزء المعتمد لا يعدم

الثلاثة ولا يمكن من التردد بينها وتحصيل السلسلة والتطبيق بين احادها لعدم التعدد وفيها والتكثر في افرادها
ولاشك انه ليس المراد منه تركبها من امر موجود وعدم امر موجود لانه مع عدم الفائدة داخل في احد القسمين ولا يرتبط

عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة

بذاته بل بانعدام شيء من اجزاء علته التامة ونقل الكلام الى ذلك الجزء المنعدم وهكذا فلوانعدم موجود لزم انعدام الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من الانتهاء الى ما يطرأ عليه العدم بالذات ويكون عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذا تقرر هذا فنقول بناء على هذا الظاهر تعرض الشارح ههنا للشق الاول لاستيفاء جميع الاحتمالات العقلية في مقام الالتزام لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان ما فرض مؤثرا في نفس المعلول او لا لا يكون مزبلا لوجوده المتحقق بان يجعله غير متحقق في وقته فانه محال ولذا قالوا هناك ضرورة بشرط المحمول وانما شأنه المنع عن وجوده في الزمان الثاني لزمان وجوده المتحقق وذلك الوجود المنوع لم يتحقق بعد وتحققه مشروط بارتفاع المانع فهذا المزيل انما زال جزء ارتفاع المانع من اجزاء علته التامة ايضا فصدم المعلول مستند الى عدم جزء من اجزاء علة وجوده في التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم ارتفاع المانع او غيره لا الى امر موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع فنقول هو ايضا انما عدم في الزمان الثاني لانقضاء جزء من اجزاء علته التامة وذلك الجزء المنقضي هو ارتفاع المانع عن استمرار ذلك الارتفاع وتحققه في الزمان الثاني وهكذا في كل مرتبة فالتسلسل اللازم هنا هو تسلسل الامور الاتزاعية التي هي اعدام الاعداد والاستحالة فيه مع ان ما يجب استناده الى البعد عندهم هو عدم الوجود لاعدم العدم بل هو كثيرا ما يستند الى الوجود فالحق ان ذلك القول ينعكس الى نفسه في هذه المادة ولذا قالوا عدم الموجود لا يستند الا الى العدم (قوله وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الموجود) الحادث فنقول لا بد لفيضان الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض الموجب على رأيكم من علة حادثة هي اما امر موجود ايضا او عدم امر موجود كارتفاع المانع الموجود الذي يمنع وجوده او مركب منهما فان كان امرا موجودا ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى حتى يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة المترتبة يعني ان كانت العلة الحادثة في جميع المراتب امرا موجودا في جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة في الوجود في زمان وجود العلة الموجودة وزمان عدم الجزء المترتبة بالذات لكون بعضها علة للبعض الآخر وكذا الكلام في قوله وعلى الثاني الخ اذا المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم امر موجود ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كان عدم امر موجود في جميع المراتب يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة التي هذه الاعداد اعدام لها بخلاف قوله وعلى الثالث الخ اذ لو كان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير كونها مركبة من القسمين في جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه لتعميمه الا في

(قوله حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة) وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة في ان يستلزم كون حدوث علة الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة يكون في ذلك الآن وكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات جميع تلك العلل الموجودة مجتمعة لامتعاقبة

بقوله لابد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناهية ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غير متناهيين فبقريئة ذلك التعميم يحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون العلة مركبة من القسمين في الجملة سواء في جميع المراتب او في بعضها ننقل الكلام اليها مرة بعد اخرى فحينئذ لابد ان يكون احد القسمين الذين هما الامور الموجودة وتلك الاعداد او كلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة عدم الجزء من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة في جميع المراتب الغير المتناهية فيلزم عدم تنامي كلا القسمين او في بعض المراتب ويكون العلة في بعض آخر هو الامر الموجود فقط فيلزم عدم تنامي قسم الموجودات او يكون العلة في بعض آخر هو عدم امر موجود فقط فيلزم عدم تنامي قسم الاعداد وفي هذين الاحتمالين يجتمع القسم الثالث مع احد الاولين في سلسلة واحدة او يكون العلة في البعض الآخر كل من القسمين الاولين بالانفراد لابلتركيب بان يوجد احدهما في مرتبة والآخر في مرتبة اخرى فحينئذ لما لم يكن المراتب متناهية فاما ان يكون احدهما متناهيًا والآخر غير متناه فيلزم عدم تنامي احدهما واما ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم عدم تناهيهما ايضا وفي هذا الاحتمال يجتمع الاقسام الثلاثة في سلسلة واحدة ففي هذا التعميم دليل على ان المنفصلة المذكورة وان كانت حقيقية بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة الى جميع مراتب سلسلة واحدة مانعة اخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين في سلسلة واحدة بان يوجد كل بالانفراد لابلتركيب فقد اندرج في الحصر المذكور اجتماع كل قسمين او الاقسام الثلاثة في سلسلة واحدة وعلم حال جميع الاحتمالات اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب العدم ومتى كانت عدم امر موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود ومتى كانت مركبة يجتمع الموجودان مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل في الموجودات المجتمعة في الوجود ولو في أن اما في احد الجانبين او كليهما واما خاص حكم الشقين الاولين بما في جميع المراتب دون حكم الشق الثالث اذ لو عمهما في بعض المراتب لتوقف العلم بلزوم التسلسل في الشق الاول على العلم بلزومه في الشق الاخيرين وكذا الكلام في الشق الثاني ولما كان الشق الثالث مركبا من الاولين فبمجرد العلم بلزوم التسلسل فيها باعتبار جميع المراتب اندفع عنه المحذور وجاز التعميم فما قيل كان الواجب عليه ان يؤديه بعبارة اخرى اوضح مما ذكره مدفوع بان الواجب موقوف على واحد من المفاسد نعم لو قال وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او مركبة منهما وعلى كل تقدير ننقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة في جميع المراتب امرا موجودا فيتسلسل الموجودات في جانب العدم او عدم امر موجود فيتسلسل الموجودات في جانب الوجود او مركبة منهما فيتسلسل الموجودات في الجانبين وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض في مراتب سلسلة واحدة مبدأة

(قوله فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام الخ) انت خير بانه لو فرض ترتب هذه الاعدام وبمازها على هذا النحو لاشك في جريان البرهان في نفس الاعدام من غير نقل الكلام الى ملكاتها والاستعانة بوجوديتها (قوله لابد ان يكون احد القسمين الخ) والاوجه مع بعده ان اراد علل عدم جزء الحركة التي هي وسائط بينه وبين العلة القديمة وحق العبارة ان يقول لابد له من علة حادثة ﴿ ٩٤ ﴾ ونسقل الكلام الى علة تلك العلة وهكذا فهي اما

وعلى الثاني يكون ذلك المدم عدم جزاً من اجزاء علة وجوده ضرورة ان مالا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لابد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية

من احد الاقسام الثلاثة فلا بد ان يكون احدها الاقسام او الاثنان منها او كل واحد من الثلاثة غير متناه فيلزم تسلسل الموجودات اما في احدا الجانبين او كليهما لكن اوضح واولى (قوله يكون ذلك المدم) عدم جزء من اجزاء علة مسلم اذ لا شبهة ان الاستعداد لذلك الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء وقوله فنقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة حال وجود الجزء ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يذنه السلسلة الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد حادث بشرط وجوده ووجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق فغاية الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية وتواردها على مادة الفلك ولا محذور فيه عندهم نعم لذلك الجزء المنعدم في نفسه اجزاء غير متناهية بحسب انقسام المسافة فيما بين الحدين لكنه تسلسل في الامور المتعاقبة ايضا مع انه كالتسلسل اللازم لهم في انقسام المقدار المتناهي الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ولا محذور فيه عندهم ايضا بل عندنا * فان قلت نحن نسقل الكلام الى عدم ذلك الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة في الخارج متفاوتة بالقرب والبعد فعدم الحادث لابد له من علة حادثة ونسقل الكلام اليها الى ان يلزم التسلسل المحال * قلت نعم لابد لعدمه الحادث ايضا من علة حادثة لكن تلك العلة الحادثة هي عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط لوجود الاستعداد المذكور بعد وصول النقطة الى الحد الثاني ونسلم ان وجود الاقتضاء لذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين من جملة علة وجوده ولا نسلم لزوم التسلسل المحال اذ لو نقل الكلام الى الاقتضاء الحادث فيما بين الحدين نسقله الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا في كل مرتبة فغاية الامر يلزمهم التسلسل في الاقتضاءات المجتمعة المترتبة لكنه تسلسل في الامور الاتراعية كاللازمات وهي تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا استحالة فيه ايضا (قوله فيلزم التسلسل) اي على تقدير ان يكون العلة عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية بان يكون علة

امور موجودة او اعدام امور موجودة او بعضها امور موجودة وبعضها اعدام امور موجودة حتى يلزم التسلسل في الامور المجتمعة المترتبة الوجود على التقادير الثلاثة (قوله او كلاهما غير متناهية) وذلك لانه لا يمكن استناد الحادث الى القديم الا بواسطة الحوادث غير متناهية لثلاث يلزم قدمه ولا يحصل عدم التناهي من انضمام المتناهي الى المتناهي فلا بد من عدم تناهي احد القسمين او كليهما فان قيل يجوز ان يكون هناك سلاسل موجودات ومعدومات غير متناهية

(قوله لا يكون عدمه علة لعدم) ولان المعلوم يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخالف عنها فلا يتصور الا لعدم واحد من تلك العلل (قوله فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها) وذلك

لان الامر الموجود الذي هو علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة (عدم)

عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة في الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة الى الاعدام التي يكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود (قوله وعلى الثالث لابد ان يكون) بعض علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما لابد ان يكون حد القسمين الذين

وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه
يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة

عدم الجزء عدم امر موجود وعلته هذا لعدم عدم امر موجود آخر وهكذا في كل مرتبة
فوقه. يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود في جانب وجود الجزء بناء
على ان كل امر موجود من هذه الموجودات التي اعدامها متسلسلة يكون علة
لوجود ماتحته وعلته العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات الغير المتناهية مرتبة وعللا
لوجود الجزء فتكون مجامعة معه ولو في آن (قوله والحاصل الى آخره)
جمع للاقوال المشتقة مع زيادة فائدة بوجهين * الاول تعيين الجانب الذي تسلسل فيه
الموجودات من جانبي الوجود وعدم لان ما سبق ساكت عن التصريح بهذه الفائدة
* الثاني دفع ما يرد على الحصر في الشقوق المذكورة بانه يجوز ان تكون العلة الحادثة
عدم عدم امر موجود باضافة عدمين الى امر موجود او عدم عدم امر موجود
باضافة ثلاثة اعدام وهكذا يوجب باضافة اربعة اعدام وخسة اعدام وما فوقها لالى نهاية
وسائط غير متناهية ليس شئ منها امرا موجودا ولا عدم امر موجود ولا مر كبا منهما
وحاصل الدفع تحرير ان مرادنا من الامر الموجود في الشق الاول والثالث ومن
الامر الموجود الذي اضيف اليه عدم في الشق الثاني وفي الشق الثالث اعم مما
يستلزمه بناء على ان الغرض ههنا لزوم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة
في الوجود في احد الجانبين او كليهما باى وجه كان فيدخل مثل عدم عدم المانع
وكذا كل ما كان الاعدام المضافة فيه زوجا في الشق الاول اذا انفرد في الشق
الثالث اذا تركب مع القسم الثاني ويدخل مثل عدم عدم عدم المانع وكذا كل
ما كان الاعدام المضافة فيه فردا في الشق الثاني اذا انفرد وفي الشق الثالث اذا
تركب مع القسم الاول فلا واسطة اصلا وما قبل يجوز ان يكون عدم الجزء
من الحركة لعدم امر لا يستلزم ذلك لعدم حدوث امر موجود معه ولا وجود
امر قبله في زمان الوجود مثل عدم امر اعتباري كالا مكان فان سلبه لا يستلزم
الا لوجوب او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية فذفوع لا بمقابل عدم
الذي يكون سببا لعدم الجزء من الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده
بالضرورة كما قرره الشارح وجزء علة الموجود الحادث لا يكون امرا اعتباريا
لانه فاسد يشهد بفساده ككون عدم المانع مع كونه امرا اعتباريا من علة كل
موجود خارجي بل يقال الكلام في العلة الحادثة مع عدم الجزء فان لم يكن عدم
ذلك الامر الاعتباري حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت للواجب والممتنع ازلا
وابدا او كان حادثا في وقت آخر غير وقت حدوث ذلك العدم لم يكن ذلك العدم
سببا لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا موجودا في نفس الامر مع ذلك العدم الحادث

على سبيل التشابك بان يكون
سلسلة الموجودات ثم
المعدومات ثم الموجودات
ثم المعدومات وهكذا وان
كان كل واحد من السلاسل
متناهية فلا يلزم التسلسل
المستحيل قلت بل يلزم
في نفس سلاسل الموجودات
فتدبر (قوله والحاصل انه
يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة المجتمعة)
ممنوع لجواز ان يكون
متعاقبة كل سابق منها
معدا لللاحق في وجوده
في الآن ويبقى عدم جزء
الحركة ببقاء الطبيعة
المشتركة بين افراد تلك
المعدات وادى دليل حكم
ها الامور الموجودة التي
هي علل للبعض الموجود
وتلك الاعدام التي هي علل
للبيض الذي هو عدم امر
موجود او كلاهما غير
متناهية (قوله وعلى الوجهين
يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة المجتمعة)
اما اذا كان الغير المتناهية هو
البعض الموجود فظاهر
واما اذا كان تلك الاعدام
فلان كل عدم منها عدم
جزء من اجزاء علة وجود
الحادث كما مر منه رحمه الله

امافي حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه فلا يخلو من ان يكون عدم امر وجودي او عدم عدم امر وجودي او مستلزما لاحدهما في واحد من المراتب المتصاعدة باضافة الاعداد اليه وعلى كل تقدير يندرج في احدا الشقوق المذكورة ويلزم التسلسل المحال نعم لو حل الموجود في كلامه على الموجود الخارجي لم يندفع ذلك بشئ لكن عرفت عدم ضرورة تاجي اليه (قوله امافي حال وجوده السابق) يحتمل ان يكون هذا التردد لمنع الجمع بين الحالين على التقديرين المتباينين بناء على ان المنفصلة المطلوبة في الدليل القائلة بان عدمه الحادث اما ان يكون بسبب امر موجود او عدم عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية واما بسبب عدم امر موجود في جميع المراتب منفصلة مانعة الجمع ايضا ينتج بانضمام الكبيرين المتصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود الى آخره منفصلة مانعة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة الى حال الشق الثالث المذكور فيما سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة المنفصلة يطابق ماسبق ويحتمل ان يكون التردد لمنع الخلو ليندرج فيه لزوم التسلسل المذكور في الحالين بناء على ان المنفصلة المطلوبة ذات اجزاء ثلاثة نالها قولنا واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين وانها بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وفس عليه حال الخ اشارة الى الكبرى الثالثة على الوجه الذي ذكرنا (قوله لان عدمه) الحادث المستمر بعد حدوثه ابدا (ان كان حادثا بسبب) حدوث (امر موجود) يقتضي زوال الجزء وبجامع عدمه بالضرورة (او) بسبب حدوث (عدم امر) كعدم ارتفاع الموانع (يستلزم) ذلك لعدم (حدوث امر موجود) فيوجد ذلك الموجود وقت بلزومه الذي هو لعدم الحادث وقت عدم الجزء فالضرورة يوجد هذا الامر الموجود وقت عدم الجزء ولو في آن (كعدم المانع) عن وجود الجزء في الزمان الثاني لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع من اجزاء العلة التسامة لوجوده (المستلزم) ذلك لعدم الاول (لوجود المانع) بناء على ان رفع السالبة المحصلة نقض مساو للموجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المعدولة كذلك يعني ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين في جميع المراتب الغير المتناهية (يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة) ذاتا او زمانا (المجتمعة) في الوجود ولو في آن واحد (الحادثة في حال عدمه) اى في حال عدم جنس ذلك الجزء المنعدم ففي الضمير استخدام بناء على انه سيجد التسلسل المذكور باعتبار الامر الثاني من هذين الامرين في سلسلة الموانع المتعاقبة في الحدوث زمانا الجامعة مع اعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة لا الجامعة مع عدم جزء واحد منعدم فقط وهو مرجع الضمير في قوله فاذا عدم جزء من الحركة الا

عليه بالطلان (قوله عدم امر يستلزم حدوث امر) سواء كان موجودا خارجيا او لا ويكون هذا عدم عدم جزء من اجزاء علة وجود جزء الحركة وهو لا يكون امر اعتباريا فلا يرد تجويز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان

تعالى ومنا (قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود) في اشارة الى ان المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما امر موجود مابعد المانع وغيره لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك عدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع الذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان عدم الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على ما مر في ابطال الشق الثاني وظاهر ان الموجود الحادث الذي هو علة لوجودها حادث لا يكون امرا اعتباريا

ان يحتمل تنكير الجزء في ذلك القول على الوحدة الجنسية او النوعية لاعلى الوحدة الشخصية فلا استخدام لكنه خلاف الظاهر وبيان لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع بسط فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدث ذلك الامر الموجود لحدوث امر موجود آخر وحدث الموجود الثاني لحدث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية * الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء لحدث امر موجود وحدث الامر الموجود لحدث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك الموجود وحدث ذلك لعدم حدوث امر موجود ثان وحدث الموجود الثاني لحدث عدم ارتفاع الموانع عن عدمه وحدث هذا لعدم الثاني لحدث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا شبهة في اجتماع الموجودات الغير المنتهية حال عدم الجزء في هاتين الصورتين ولا في كون بعضها علة للبعض الآخر فيها لكن في الصورة الاولى بلا واسطة وفي الثانية بواسطة واحدة هي عدم ارتفاع الموانع فان كل موجود في الصورة الثانية كان علة لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الموجود الذي يليه من تحته وذلك لعدم علة لوجود ذلك الموجود الذي يليه ولزم من هذا ان يكون كل من هذه الاعدام علة لعدم الذي تحته بواسطة موجود واحد وان يكون علة لعدم الجزء * الثالثة ان يكون حدوث عدم الجزء لحدث عدم ارتفاع المانع عن وجوده وحدث ذلك لعدم حدوث عدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وحدث ذلك لعدم الثاني لحدث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثاني وحدث عدم الثالث لحدث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع الثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل من هذه الاعدام الحادثة بالفعل بعضها علة للبعض الآخر ويحصل هناك بازاء كل عدم مانع موجود آخر فيجتمع حال عدم الجزء موجودات غير متناهية ايضا فقله ان كان بسبب امر موجود شامل للصورتين الاوليين ولا يفسد دخول الاعدام في الصورة الثانية في سلسلة العلل لان الداخل عدم عدم امر موجود لعدم امر موجود وقوله او عدم عدم امر موجود مختص بالصورة الثالثة وبما حررنا من ان المراد بالموانع في كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة موانع عن عدم موجود آخر اندفع عنه ما يمكن ان يقال ان ارتفاعات الموانع واعدامها كلها امور انتزاعية يمكن ان تستزاع عن مانع واحد فعلى تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم عدم المانع في جميع المراتب لا يلزم تعدد المانع الموجود فضلا عن موانع موجودات غير متناهية فتأمل في هذا المقام اذ قد زل فيه كثير من الاقدام بقي ههنا كلام يتوقف تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى عدم اللاحق اذ يكفي وجود الحادث مع عدمه السابق بان يقال اذا وجد جزء من الحركة فلا بد لقيضان الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض من علة حادثة هي اما امر موجود في جميع المراتب الغير المنتهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم

وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا يلزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث * فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع

تسلسل الموجودات المجتمعة المترتبة حال وجوده واما عدم امر موجود في جميع المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لانعدام موجود وذلك الانعدام لانعدام موجود آخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة حال عدمه السابق بناء على ما ذكره من ان الموجود الذي كان عدمه علة لعدم موجود آخر هو من جملة علته التامة ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم تسلسل تلك الموجودات في الحالين اوفي احدهما والجواب لعله انما احتساج الى العدم اللاحق اذ يرد عليه ما ذكره المعارض بان يقال تختار ان علة وجوده هو الامر الموجود الحادث وهو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدوث ذلك الاستعداد لانعدام استعداد سابق وهكذا في كل مرتبة ففاية اللازم تسلسل الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت وزود مثله على تقدير العدم اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار علل كل جزء على حدة اى علل عدمه اللاحق او وجوده السابق للحادثة دفعة وباعتبار علل الاجزاء المتعاقبة زمنا للحادثة معها متعاقبة لا الى نهاية من جانب الازل وان فرض لعدم كل جزء علة واحدة فقط ولاجل ان مراده لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين معاصح ابراده الآتى بقوله فان قلت الى آخره المختص بلزوم التسلسل بالاعتبار الثاني والا لم يصح ذلك الايراد بوجه اذ الكلام حينئذ في عدم جزء واحد لا في عدم كل جزء من تلك الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية **(قوله وان كان بسبب عدم امر موجود)** او ما يستلزمه من عدم عدم عدم امر موجود وامثاله مما كان الاعدام المضافة فردا كما اشرنا اليه وللإشارة الى هذا التعميم وصفه بقوله لا يستلزم امرا موجودا كالتوصيف للتعميم في قوله تعالى **(ولا طائر يطير بجناحيه الى آخره)** اذ الطائر في العرف العام لا يشمل مثل الذباب **(قوله فان قلت الى آخره)** منشأ السؤال تعميم الامر الموجود عما يستلزمه من مثل عدم عدم المانع ومهوده الملازمة المذكورة في الشق الاول مستندا بسندين مبينين على مذهب الحكماء لانهم شرطوا في بطلان التسلسل امرين احدهما الترتب الذاتي المفسر بالعلية والمعلولية ولو بان يكون بعضهما شرطا للبعض الآخر وثانيهما اجتماع تلك الامور المترتبة في الوجود ولو في آن واحد **(قوله لا يلزم الترتب بين تلك الموانع)** اى موانع الاجزاء المتعاقبة اذ غاية الامر ان يكون كل مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذي هو علة عدم ذلك الجزء ولا يعلم الترتب الذاتي لابين الموانع المذكورة ولا بين ملزوماتها اى هي اعدام

(قوله فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء الخ) يعنى لانسلم انه يلزم التسلسل في الامور المجتمعة المترتبة من طريق العدم على اجزاء الحركة لجواز ان يكون علة عدم كل جزء عدم عدم المانع المستلزم لوجوده فلا يجزى البرهان لان الترتب انما هو بين عدم الاعدام وهى غير مجتمعة والموانع وان سلم انها مجتمعة فهى غير مترتبة **(قوله لا يلزم الترتب بين تلك الموانع)** وذلك لان المفروض يكون كل من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها متوقفة على بعض

حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها

ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة في الحدوث كالاجزاء ولوسلم ان ملزوماتها مترتبة فالترتب الذاتي بين لوازمها التي هي تلك الموانع ممنوع ايضا اذ لما جاز انتفاء العلوية بين لوازم علة واحدة كما قالوا في اللوازم الثانية للعقل الاول وهي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصادر عنه باعتبارات مختلفة بناء على ان التقدم بالذات معتبر في العلوية فسا ظنك في لوازم عال مترتبة متعاقبة في الحدوث زمانا وماقيل في نفي الترتب الذاتي ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة فكما لا ترتب بين تلك العدميات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التي هي علل لتلك العدميات اذ لا توقف بينها وهو ظاهر ففسد من وجهين الاول اذا كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستندا الى امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه الثاني لما كان بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الآخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعدم وجوده متوقفا على وجوده ووجوده متوقفا على عدم سابقه بعد وجوده فعدم الجزء اللاحق كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام في اعدام باقي الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام العلل المعددة وبين وجوداتها نعم كل من تلك الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء كذلك لازم لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعدام الاجزاء المترتبة لكن قد عرفت ان لوازم العلة الواحدة لا تجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم الامور المتعددة المترتبة لكن بهذا ينقدح الترتب الذاتي بين الموانع المجتمعة حال عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم ارتفاع المانع عن وجوده وذلك لعدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وهكذا في كل مرتبة لا الى نهاية كما عرفت والصورة الثالثة فغاية الامر ان يجتمع هناك موانع موجودات غير متساهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة لتكون بعضها علة للبعض الآخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن تلك الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لاذانا ولا زمانا لم يمكن جريان البرهان فيها بوجه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل لا يلزم ذلك فيما اذا اختلط عدم المانع ببعض مراتب سلسلة واحدة وبذلك يختل جميع ما ذكره ههنا في نصرة الامام وستعرف تحقيق المقام (قوله بل لا يلزم اجتماع الى آخره) كلمة بل لا ترقى في عدم لزوم التسلسل المحال عندهم ببيان انتفاء الشرطين المذكورين معا (قوله لجواز ان يكون حدوثها) اي حدوث تلك الموانع ولو آنا كافيا في انتفاء الاجزاء المنوعات كما اذا فرضنا ان المانع عن وجود

ولو كان آنا كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه * قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها مترتبة في الحدوث بحسب

الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على سطح الفلك الى الحد الثاني فان ذلك الوصول آتى لا يستقر في اكثر من آن واحد ولا يلزم من زوال المانع بعد الآن او بعد زمان عود الجزء المنعدم الى الوجود لان ارتفاع المانع لا يكفي في وجود المعلول بل لابد من مقتضى ايضا وليس هنا ما يقتضي وجوده بل ما يقتضي عدمه بعد ذلك ابدا وهو امتناع اعادة المعدوم بعينه عندهم كاسيحي لا يقال لوجه للاقتصار في هذا السؤال والجواب على عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لانهما جاريان في انفس موانع الاجزاء ايضا بل المناسب ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم عدم المانع المستلزم له لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها الى آخره لانا نقول المانع عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج في قوله ان كان بسبب امر موجود والا فيكون علة عدم الجزء هناك عدم عدم المانع لوجود المانع على ان الاقتصار ههنا وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ما هو التحقيق عندهم من ان علة العدم عدم العلة لا غير (قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث) اى موانع وجودات الاجزاء

المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث مانع عن وجود تلك الدورة بعده فبين حدوث كل مانعين متولين من موانع الدورات الغير المتناهية يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع لاحق متأخرا زمانا عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع متعاقبة في الحدوث بناء على ان المراد من التعاقب ههنا مطلق التأخر الزماني الكافي في جريان البرهان اذ من الاتصالات الفلكية ما يترأى عن سابقه بكثير من الزمان فيثبت لا يخلو اما ان يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها كاعدام اجزاء الحركة التي كانت موانع عن وجوداتها كالجو وجب دوام المانع مدة دوام انتفاء الممنوع واما ان لا تكون ابدية بل منعدمة بعد آن حدوثها او بعد زمان كما اذا كان حدوثها ولو آنا كافيا في انتفاء الممنوع ابدا فان كانت جميعها او بعضها الغير المتناهي ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها في الوجود قطعاً مع كونها متعاقبة في الحدوث زمانا فيجربى فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت في الوجود وتلخيص الجواب اثبات الملازمة الممنوعة بتحرير ان مرادنا من الترتب ما يفيد صحة جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة سواء كان ترتيبا ذاتيا او زمانيا فالتسلسل في الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير استناد المذكور ايضا سواء كانت تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها او لم تكن وذلك التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور في استحالة الكل

(قوله تلك الموانع متعاقبة في الحدوث الخ) يعنى ان الموانع لما كانت موانع لافراد الحركات المتعاقبة في الحدوث لابد ان تكون متعاقبة لحذاء تلك الافراد في الحدوث فتكون مترتبة بحسب الزمان وان لم تكن مترتبة بحسب الزمان بنفسها وبحسب الذات فان اجتمعت في الوجود ايضا بان لا يقتضى كل سابق منها بل يستمر الى حدوث اللاحق تم المراد ويجربى البرهان

(قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث) يعنى لا يجب في لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع مترتبة بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض بل يكفي في ذلك تعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهى متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منهما مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان

(قوله الى علة عدمها) اى الى علة عدم كل مانع اذ لابد لكل عدم حادث من علة حادثة ونقلنا الكلام الى علة هذه العلة الحادثة وهكذا الى غير النهاية ولا يخلو هذه العلل الحادثة اما ان تكون موانع موجودة او اعداما مستلزما لها فيلزم التسلسل المستحيل وقت عدم كل مانع واما ان تكون اعداما لعل وجوده المترتبة فيلزم ذلك التسلسل وقت وجود كل مانع واما يكون ذلك التسلسل مستحيلا لكون هذه العلل مترتبة مجتمعة في الوجود اما الترتب فظاهر واما الاجتماع فلان علة وجود المانع لا بد ان تكون موجودة متحققة بجميع اجزائها حال وجود المانع والافتناء جزء منها يستلزم انتفاء العلة التامة اذ لا شك ان هذه العلل الغير المتناهية من المتممات لعل وجود المانع فانتفاء واحد منها يوجب انتفاء العلة التامة فيستحيل وجود المانع وهذا هو المراد مما اورده في هذا المقام وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل ١٠١ في الموجودات على هذا الوجه لو كانت علة العدم

امرا حادثا وهو غير مسلم وقد حققنا سابقا ان علة عدم الحركة في الآن الثاني هي عدم ارادة وجودها فيه وهو امر دائم مستمر ثم لو فرض انها امر حادث فكيف يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود لم لا يجوز ان يكون معدات لا يجتمع في الوجود كاهو شأن علة كل متجدد وجودا كان او عدا هذا

(قوله وان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الخ) ان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الوجود ومنقضية بعضها

الزمان ومجتمعة في الوجود فيجربى فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات

فقد عرفت ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون كل مانع مانعا عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء المنوعات متعاقبة في الحدوث متسلسلة الى غير النهاية من جانب الازل فكذا موانعها ويدل على ذلك صريح ما ذكره بعد في تطبيق السلسلتين المبتدأتين من الحادث في اليوم ومن الحادث بالامس ومنهم من حمل الموانع ههنا على علة عدم جزء واحد بناء على ان علة المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان قال لم يظهر لي من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما يندفع به المنع الثاني وهو قوله بل لا يلزم الخ لجاوز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي ولا زمني فلا يجربى البرهان في ابطاله انتهى وهذا الاعتراض وارد على ما فهمه لاعلى الشارح فانه مبقى على الغفلة عن كلمة كل في صدر السؤال عن كون مراد الشارح في الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين نعم ما اورده متوجه على لزوم التسلسل المستحيل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما قدمنا في اختلال ما ذكره الشارح ههنا وسيجي جوابه (قوله ولا يقدح فيه الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله بحسب الزمان لكن كونه جوابا ملزما للحكماء محل نظر لان مجرد الترتب الزماني لو كان كافيا عندهم في جريان البرهان

عن وجود بعض آخر كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود اذ لابد لكل عدم حادث من علة حادثة فتقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة في الحدوث دفعة اذ لابد لحدوث هذا المانع من علة حادثة ان حدوثه وكذا لابد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة في هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات المتوقفة بعضها على بعض واقعة في آن واحد فيكون تلك العلل مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود ولما كانت العلة الموجبة بحدوث مانع الشئ مانعا لذلك الشئ كان تلك العلل الغير المتناهية موانع كهذا المانع ولذا عبر الشارح عن هذه العلل بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الخ هكذا حقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة في الوجود وهي العلل

(قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة الخ) وهي ١٠٢ ◀ لوازم علل عدم كل مانع وكونها موانع

بالنسبة الى علة عدم مانع
والى علة مانع مقارن
لذلك العلة الثانية والى
علة مانع مقارن للعلة الثالثة
والى علة مانع مقارن
للعلة الرابعة وهلم جرا
وقيل المراد منها علل
وجود المانع وسماها موانع
على المشاكلة اولان علة
مانع الشيء مانعة لذلك
الشيء ولا يخفى انه تكلف
وبقى شيء آخر وهو ان
اتمام الوجه الثالث على
هذا النحو التجاء بالاخيرة
الى براهين ابطال التسلسل
فيرجع الى الوجه الخامس
ولا يكون وجهها مستقلا
الا ان يقال ان الوجه
الخامس جواب ببيان
جريان البرهان في الامور
الغير المتناهية مطلقا وهذا
الوجه بانبات الترتب
والاجتماع الذين شرطوها
في جريان البرهان فيما
اعترفوا به هذا

الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة
في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا
في الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الانسانية الغير المتناهية
المتعاقبة في الحدوث بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما يشير اليه
ولا مخلص ههنا الا بان يقال مراد الشارح ههنا تحجير مراد الامام بان غرضه
الزام الحكماء بمقدمات بعضها مسلمة عندهم كتنشاه اجزاء الحركة المستمرة المبنى
على بساطة الفلك وكما يجاب الفاعل بحيث يحتاج ايجاده الحادث الى حدوث امر
باعداد واستعداد وبعضها قطعية ظاهرة على كل ذى فطرة سليمة كبطلان التسلسل
ههنا بجريان البرهان فيه ويؤيده ان ايراد هذه المباحث في صورة الزام الحكماء
في كتب عقائد اهل السنة ليس الالدفع الشبه عن عقائدهم فيكفيه بطلانه عند
ذوى فطرة سليمة (قوله فان علة عدم كل مانع) من تلك الموانع المتقدمة بعد
حدوثها متعاقبة اما عدم عدم المانع عن استمرار وجوده واما انعدام جزء من اجزاء
علة وجوده كعدم الجزء بعينه لا يقال لا تقابل بين القسمين اذ قد عرفت ان عدم عدم
المانع عن وجود الجزء او المانع المنعدم كان عبارة عن عدم ارتفاع المانع عن وجوده
وارتفاع المانع جزء من علة وجوده فكان القسم الاول عبارة عن عدم جزء من
اجزاء علة وجوده وهو القسم الثاني فكان القسم الاول مندرجا في القسم الثاني
واخص منه مطلقا لانا نقول المراد بالجزء في القسم الثاني ماعدا ارتفاع المانع
وجوديا كان او عدميا وانما فعل ذلك ليجتمع الموجودات في القسمين حال عدم
وفي الآخر حال الوجود على تقدير كون ذلك القسم علة في جميع المراتب وانما
لم يتعرض لكون العلة امرا موجودا لان الكلام فيما كانت العلة عدم المانع في جميع
المراتب او للاشارة الى التحقيق كاقدمنا (قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع
المترتبة في الحدوث الغير المتناهية) اقول حملوا مراده من الموانع المترتبة ههنا على
موانع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود المانع
المنعدم من موانع الاجزاء كاهو المتبادر من كلامه وعلى علل المانع عن الشيء موانع
عنه ايضا ومترتبة ذاتا في الحدوث مع عدم ذلك المانع المنعدم ويتجه على الاول
ان موانع الموانع يجوز ان تكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا كوانع الاجزاء بعين
ما ذكره من جواز ان يكون حدوث كل مانع ولو انا كافيا في انتفاء الممنوع ابدأ
بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت به الملازمة الممنوعة
لان التسلسل المأخوذ فيها التسلسل الموجودات المجتمعة لا يقال يجوز ان يكون
بطلان هذا التسلسل ايضا مبنيا على ماسيجي منه في تحقيق مذهب المتكلمين
من جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة في مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة

الموجودة التي هي لا بد منها
في وجود جزء من اجزاء
علة وجود المانع فيلزم
التسلسل المستحيل في
اسباب وجود المانع فان
قلت انهم لا يجوزون استناد
العدم الى امر موجود بل يقرر
عندهم ان علة عدم عدم
علة الوجود وروح بسقط الشق
الاول اعنى استناد عدم

المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا لا بأس بذكر الشقوق البعيدة استظهارا (بحسب)

بحسب الزمان وان يكون الجواب باعتبار هذا الشق جوابا بتغيير الدليل وتجريد
 الملازمة عن المجتمعة كابتدأ من ترك هذا القيد ههنا لانا نقول على هذا لاحاجة
 الى التكلفات التي ذكرها في هذا المقام بل اللائق حينئذ اجراء البرهان في نفس
 اجزاء الحركة بان يقال الدورات المتعاقبة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا
 لا يندفع به الاعتراض السابق على الامام وانما يندفع بلزوم تسلسل الموجودات
 المجتمعة ويجه على الثاني ما قدمناه في اختلال ما ذكره ههنا وتقدم من البعض
 من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المتعدم لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجود
 المانع المتعدم وحدوث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع المانع الثاني
 عن عدم المانع الاول وحدوث العدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث
 عن عدم المانع الثاني وهكذا الى غير النهاية كما اشترنا اليه في الصورة الثالثة فغاية اللازم
 ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعداد الارتفاعات المترتبة
 الغير المتناهية وقد صرفت ان لوازم الامور المترتبة بالذات لا يجب ان تكون مترتبة
 بالذات وجميع تلك الموانع حادثة دفعة عند حدوث عدم المانع المتعدم وإذا لم يعلم
 بينها ترتب لا ذاتا ولا زمانا فلا يجري فيها البرهان بوجه لا يقال لعل بطلان التسلسل
 ههنا مبني على ماسيجي منه تحقيقه من ان مطلق الامور المجتمعة الغير المتناهية يستلزم
 الترتب الذاتي بين المجموعات المأخوذة منها بان يكون بعضها جزءا من البعض الآخر
 وان لم يكن بين أحادها ترتب ذاتي لانا نقول على هذا لوجه لتسليم انقضاء الترتب
 الذاتي في الشق الاول كما اشار اليه بقوله ولا يقدح فيه عدم ترتبها الى آخره والجواب
 عن هذا الاشكال القوي المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذا كان عدم المانع المتعدم ههنا
 وعدم الجزء فيما سبق لاعداد الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما
 لمانع موجود كما في الصورة الثانية كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع المتعدم ههنا
 وعن وجود الجزء المتعدم فيما سبق وكان المانع الثاني وكذا الموانع التي فوقها
 الى غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذي يليه من تحته لاعن وجوده والامم مجتمع
 هناك مانعان فضلا عن الموانع الغير المتناهية ولا شك ان ما كان المانع الثاني مانعا عنه
 من عدم المانع الاول انما هو عدمه الازلي وكذا مانعه المانع الثالث انما هو العدم
 الازلي للمانع الثاني وهكذا في كل مرتبة فوقهما ولا يخفى على ذي فطرة سليمة ان العدم
 الازلي المستمر من الازل الى وقت معين انما يقطع في ذلك الوقت باحد الامرين
 اما بحدوث موجود او زوال موجود ازل سواء كان نوعا او جنسا يتعاقب
 افراده او شخصا ان جوز زوال الازلي كما يشير اليه فاذا قد انحصر العلة
 الحادثة لحدوث موجود في امر موجود وعدم امر موجود لثالث لهما قطعا
 وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعم منهما ومن عدم ارتفاع المانع فحينئذ نختار
 الشق الثاني ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المتعدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق
 لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لا يجوز ان يكون هذا العدم ولا وجود المانع

(قوله الوجه الرابع) معارضة لما اعتصموا به في ربط الحادث بالقديم من القول بالحركة السرمدية وباطصال لما اعتمدوا عليه في هذا المدعى وحاصله انه لا يجوز عدم تنأى ١٠٤ الحوادث المتعاقبة والا يلزم ان

على امور غير متناهية مرتبة فيلزم التسلسل المحيل في اسباب وجوده * الوجه الرابع ماعول عليه بعض المتأخرين

اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانهما مع انقطاع العدم الازلى لذلك المانع متلازمة بل كل منهما حادث اما الوجود موجود او اعدام امر موجود فان كان لحدوث موجود في جميع المراتب يلزم تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة الغير المتناهية حال عدم المانع او الجزء المتعدم وان كان لعدمه في جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان لجموعهما يلزم تسلسلها في الحالين او في احدها فلا اشكال لاهنا ولا فينا سبق ولا فينا تميم السلسلة ولا فينا اختلط ببعض مراتبها عدم عدم المانع واما عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعدام المضافة فردا في حكم عدم المانع قطعاً فظهر ان مراده بالموانع المترتبة علل الموانع المترتبة في الحدوث ذاتا وزمانا فان علل كل مانع مترتبة في الحدوث ذاتا متسلسلة الى غير النهاية ومجموع سلاسل العلل لمجموع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير متناهية لجزء واحد او لمانع واحد يقع بعد سلسلة اخرى لجزء او مانع آخر سابق على الاول زمانا فكأنه قال يلزمهم باعتبار كل مانع من الموانع المتعاقبة في الحدوث سلسلة مترتبة الآحاد مجتمعة غير متناهية وانما عبر عن العلل بالموانع لان كلاهما بالنسبة الى سلسلة اعدام الارتفاعات كان مانعا عن عدم المانع الذي بعده كان المانع الاول من تلك السلسلة كان مانعا عن وجود المانع المتعدم او لاجل ان علل المانع موانع واما قوله ولا يقدح في الشق الاول فلان الترتيب الذاتي المعلوم بين علل كل مانع من موانع الاجزاء المتعاقبة في الحدوث زمانا لا بين تلك الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الآخر كان الارتفاعات كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شيء كان تحققه علة لتحقيقه سواء كان ذلك الشيء موجودا او معدوما واذا كانت ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الآخر كانت الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر في هذه الصورة الى علية بعض تلك الموانع الى البعض الآخر فلا اشكال ايضا وانما اطبنا الكلام في هذا المقام فانه معركة الاعلام ومزال الاقدام لكثرة الاوهام

(قوله الوجه الرابع ماعول عليه الى آخره) هذا الجواب وكذا الجواب الخامس جواب بنقض دليلهم ايضا لكن بتغيير النقض السابق بسبب منعهم الجريان بجواز سلسلة الحوادث الغير المتناهية بواسطة الحركة الى النقض بان يقال لو صح دليلهم هذا يلزم اما قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعه او جنسه بان يتوارد

لا يكون للقديم حالة يتحقق فيها سبقه على كل ما يصدق عليه الحادث لدوام مقارنته لبعض الحوادث والى هذا اشار بقوله بل مقارنته دائما واللازم باطل فاللزوم مثله لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث وهو يوجب ان يكون له الحالة المذكورة فقوله لان القديم صغرى دليل بطلان التالى وقوله وهذا يوجب الخ كبراه وقوله اذ القديم دليل الصغرى وقوله اذا ما كان دليل الكبرى ولما اثبت للقديم الحالة المذكورة وفصل وجوهها وبين دلالتها صرح بما هو فذلكم الكلام وخلاصة المرام وقال يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية ان لا يوجد له تلك الحالة فيما قررنا ظهر بطلان ما قيل ان قسوله ويلزم من توارد الحوادث الخ مستدرك بقوله اذا ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها

ولا يخفى ان هذا الوجه والوجه الخامس معارضة ظاهر الانطباق على ما قررناه (الاستعدادات)

واما على تقرير الشارح ففيه تأمل اذ المدعى على هذا التقرير اثبات قدم ممكن ما هو لا ينافيه اصلا ولا يمانه فقط وما قيل ان هذا الوجه نقض لدليلهم من وجه آخر ليس بشيء

وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تنامي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث متواردة على ذلك القديم عارضة له او لاغير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقا بعدم والحادث ما يكون مسبوقا فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل

الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احدهما مادة الافلاك التي يتوارد عليها استعدادات الحركات والآخرى مادة العناصر التي يتوارد عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لا تنظم بمجرد المادة الاولى واللازم بكلاشقيه باطل اما الاول فبالدعاة واما الثاني فلما ذكره المحجب من ان ذلك التوارد الغير المتناهي مناف للحالة التي يقتضيها القديم بالنسبة الى الحوادث فاما ان لا يكون تلك المادة قديمة او تنقطع سلسلة الاستعدادات الحادثة المتواردة عليها واللازم اجتماع النقيضين هما ان توجد للمادة القديمة تلك الحالة وان لا توجد وقوله بل عدم تنامي حوادث متعاقبة الى آخره ررق في ابطال الشق الثاني بدليل يعنه وغيره بان يقال بعد وجود القديم الواجب بالذات لا يمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء كانت حوادث عنصرية او فلكية وسواء كانت تصورات متعاقبة لمجرد او تعلقات ارادة قديمة للمنافاة المذكورة ولا ينافي كون هذا الجواب نقضا آخر لدليلهم بهذا الاعتبار تضمنه جوابا عن منع الجريان بابطال سندهم او باثبات المقدمة الممنوعة التي هي بطلان التسلسل اللازم في صورة النقض السابق وانما لم يجعل مانق له عن الامام من هذا القبيل لانه جواب الزامى كجوابه السابق على جملة الاجوبة وهذا جواب تحقيقى ولو في زعم المحجب ومقام هذه الاجوبة هو مقام الاجوبة التحقيقية كالايجبى (قوله عارضة) هو مع قوله متواردة خبر واحد لكانت كقولهم هذا حلو حامض بمعنى من فلا يلزم كون الصور التي هي الجواهر من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد عارضة له (قوله غير معقول) اى غير متصور وغير ممكن والمراد في التصور الكثير اذا الانسان انما يتصور كثيرا ما يمكن له من منافعه او مضاره فهذا الاعتبار جعلوا في التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كاهو الشائع في امثال هذه العبارة فلا يخفى ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصوره على ان الكناية في مادة مخصوصة لا تتوقف على وجود المعنى الحقيقي فيها كما عرفت (قوله وهذا يوجب) اى وجوب كون القديم سابقا على كل حادث يوجب ان يكون له حالة اى ان يوجد له زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شئ من الحوادث فلا يكون هذا القول عين قوله فلا بد ان يكون سابقا الى آخره ولا عين قوله لان القديم يجب ان يكون الى آخره اذ ليس فيهما التفات الى

(قوله وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الخ) لما كان بناء تمام دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة عد هذا القول من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه

واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنسافة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بداهة قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد

تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده من قوله على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالشخص او بالتويع او بالجنس اذ مفروض الحادث كما يصدق على كل شخص حادث يصدق على كل جملة حادثة من نوع او انواع ويدل عليه سياق كلام الشارح فلا حاجة الى ما قيل الظاهر ان المحيى اراد بالكل ههنا البكل المجموعى (قوله ويلزم من توارد الى آخره) هذا اشارة الى ملازمة دليل الابطال المقرر على هيئة القياس الاستثنائى وماسبق كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية وحاصله لو توارد سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لزم ان لا يوجد للقديم تلك الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث والا لزم اجتماع التقيضين واللازم باطل لما ثبت من قبل ثم قوله من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التثنية اى وكذا يلزم ذلك من تواردها معه بشهادة قوله بل مقارنته دائما مع بعض الى آخره فان كلمة مع شاملة للصورتين المذكورتين فى كلام المحيى احدهما قبل الترقى والاخرى بعده فالبيان شامل لهما لا يختص بالصورة الاولى كما قيل (قوله قلت هذا بداهة الوهم) اى بداهة الحكم بالمنسافة بين دوام المقارنة وبين السبق على كل فرد بواسطة ايجاب ذلك السبق تلك الحالة بداهة الوهم لا بداهة العقل لان العقل لا يرضى بذلك الايجاب وانما رضى به وهم المحيى ولذا حكم ببداية هذه المنسافة فاندفع ما قيل الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنسافة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بدية العقل لا بدية الوهم (قوله انما يستلزم كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل فرد) سواء كان ذلك الفرد شخصا او جملة اشخاص متناهية او غير متناهية لما يأتى منه من ان كل فرد جزء من المجموع الغير المتناهى الاجزاء والآحاد فيكون ذلك الكل من افراد الحادث كاجللة المتناهية الآحاد ولما كان حدوث ذلك الكل الغير المتناهى الآحاد وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده سببا زمانيا ايضا وبذلك اتضح فساد الاعتراض الآتى ايضا وتلخيص كلامه منع ايجاب القديم تلك الحالة فلا يتم المقدمة الاستثنائية من دليل الابطال لكنه اورد على دليل الملازمة من المنسافة للاشارة الى ان تلك المنسافة مبنية على الايجاب المذكور فلا تتم الملازمة

(قوله قلت هذا بداهة الوهم) حاصله منع الملازمة بان دوام المقارنة مع بعض لا ينافى السبق على كل واحد فى الوجه الخامس (قوله قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل) اى الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضها من بداهة الوهم لان بداهة العقل كما زعم المحيى فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث لا يستلزم الا كون القديم متحققا فى الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث لخصوصية وهذا لا ينافى كونه مقارنا دائما لفرد من افراد لاي خصوصية وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر وبما فررنا ظهر ان الحالة التى يجب ان يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم المنسافة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث

(قوله وليس كذلك)
 فان قيل لما كانت الحوادث
 متعاقبة لا يجمع السابق
 مع اللاحق فحين صدور
 السابق عن القديم لا يكون
 اللاحق خارجا الى الوجود
 ولا يتصور صدور تلك
 الحوادث المتعاقبة الا بان
 يصدر واحد من آحاد
 هذه السلسلة او لانهم آخر
 وهم جبراً تحقيقاً للمعنى المتعاقب
 فحين صدور هذا الاول
 يكون القديم سابقاً عليه
 وعلى كل حادث بعده فيتحقق
 سبق القديم على كل حادث
 في حال واحد وهو حال
 حدوث الحادث الاول
 سواء كانت الحوادث
 متناهية او لا فيتم ماعول
 عليه البعض قلت الحوادث
 غير متناهية والواجب ليس
 طرفاً للسلسلة فلا يكون
 في الوجود حادث يتصف
 بالاولية المطلقة بل مامن
 حادث الا والقديم موجود
 قبله مقارنة للسابق عليه
 (قوله لولزم سبق القديم
 على جميع ما يصدق عليه
 الحادث في زمان واحد)
 فان القديم الكائن على
 هذه الحالة لا يجوز ان
 يكون مقارنة دائماً للفرد
 المنتشر ايضا

منها وان كان مقارناً لفرد آخر منها وهما لما كان القديم موجوداً مع انتفاء كل
 فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق
 عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم
 ما ذكره لولزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحوادث في زمان واحد وهو
 ليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم
 القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض
 عليه بان المنافاة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعى الذى
 هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساداً لان حدوث كل فرد
 يستلزم حدوث المجموع

ايضا (قوله وانما يلزم ذلك لولزم الى آخره) يعنى لم يؤخذ في مفهوم القديم
 ان يكون سابقاً على جميع ما يصدق عليه مفهوم الحادث في زمان واحد بل المأخوذ
 فيه ان يكون سابقاً على كل فرد من افراد الحوادث بان يوجد قبل ذلك الفرد
 فليكن سابقاً على فرد في زمان وعلى فرد آخر في زمان آخر وهذا المعنى لا يقتضى
 ان لا يكون مقارناً بفرد آخر حين كونه سابقاً على الفرد الذى بعده بل السبق
 على كل فرد بدون مقارنته بواحد منها لا يمكن فيما كان افراد الحوادث المتعاقبة
 غير متناهية وانما يمكن فيما كانت متناهية (قوله وقد اعترض عليه) اى على
 الحبيب بالوجه الرابع لانه اراد آخر عليه بمنع المنافاة كإيراد الشارح لاعتراض
 على إيراد الشارح (قوله وانت تعلم فساداً الى آخره) لوجهين الاول ان حكمه
 يلزم المنافاة على تقدير كون الكل المجموعى حادثاً فاسد السان حكمه بعدم
 حدوث الكل المجموعى عند حدوث الفرد الواحد فاسد ايضا ومنشأ كلا الفاسدين
 ما ذكره بقوله وكأنه توهم الى آخره (قوله يستلزم حدوث المجموع) ومع
 ذلك لا يلزم المنافاة المذكورة كما قرره وما وردوا عليه ههنا من ان معنى الحدوث
 هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع انما يكون بانصافه بالوجود بعد العدم
 وظاهر ان انصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لانصاف المجموع به بل المجموع
 ههنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير موجود
 لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجودة
 مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان فظهر ان كلام القائل الموعول غير مبنى
 على ما توهم من التوهم وحمله على ابتائه على ذلك التوهم بعيد ودعوى البساده
 في استلزام حدوث الجزء حدوث الكل في هذه المادة فاسدة غير مسموعة قطعاً
 انتهى فتوهم فاسد مبنى على الفصول عما سيحى تحقيقه من الشارح المحقق
 من ان لهذا الكل المتعاقب الاجزاء نوعاً من الوجود ببناء على ان الوجود اعم
 من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل تعاقب الاجزاء
 كيف وما بطله المتمكنون باجراء برهان التطبيق والتضاد في استحالة مطلق

فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بداهة
وكأنه توهم ان حدوث الكل المجموعى انما يتحقق بان لا يكون شئ من آحاده
موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة
بان وجود المساهية ليس الا فى ضمن الافراد وهم

التسلسل ولو متعاقبة الآحاد ليس الا هذا الوجود فلا مساغ لرد ما ذكره
الشارح ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض وقياسه على الحركة
بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لا وجود لها فى الوسط لعدم تمام اجزائها
ولا فى المتتمى لانها تبطل عنده ولذا صرح ابن سينا فى الشفاء بان وجودها على
سبيل وجود الامور فى الماضى وبيانها بوجه آخر اذا الامور الموجودة فى الماضى
قد كان لها وجود فى آن من الماضى كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة كما ذكره
الشارح فى حاشية التجريد (قوله) وقد قدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة
الى آخره) وهو العلامة التفتازانى اوردته فى تيميم دليل حدوث العالم بان يقال
العالم مركب من الاعيان والعوارض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة
وبعضها بدليل طريقان العدم واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وما يخلو عن
الحوادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون واما الكبرى
فلان ما يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل ثم اورد
على دليل الكبرى بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود
الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار
الوجود فى ازمته مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازالة الحركات الحادثة
انه ما من حركة الاوقبلها حركة اخرى لالى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة
وهم يسمون ان لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطابقة
ثم قال والجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق
مع حدوث كل من الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضى له لانه اورد المنع
المذكور من طرف الحكماء على تلك الكبرى فى شرح المقاصد ثم قال فى جوابه
واجب اولاً باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازيلية وذلك
من وجهين احدهما ان الازلية تنافى المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية
الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومتافى اللازم متافى
للملزوم قطعا وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت موجودة فى الازل لزم ان يكون
شئ من جزئياتها ازيليا اذ لا تحقق للكلى الا فى ضمن الجزئى لكن اللام باطل
بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين
احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ والتضاييق ثم نقل لبيان امتناع
تعاقب الحوادث الغير المتناهية وجوها اخر اشار فى بعضها الى رد الجوابين

ولعل مراده من استلزام حدوث الافراد حدوث الكل المجموعى استلزام حدوث الافراد حدوث الطبيعة التى هى عين الافراد المتكررة فى الخارج فان الكل بمعنى الاجزاء من غير اعتبار الهيئة الوجدانية داخلية او عارضة نفس الافراد فيكون كلاما موجها متحدا لما اختاره الشارح فتأمل (قوله) وقد قدح بعض الفضلاء (وهو الفاضل التفتازانى توهمانه ان لولا ذلك لزم تحقق الطبيعة لا فى ضمن فرد منها وهو محال وغفل عن معنى قدم النوع والماهية تأخذ حكم الافراد فى كونها ذات بداية وغير ذات بداية لحدوث كل واحد من الافراد انما يستلزم حدوث النوع اذا كانت متناهية فى طرف الماضى اذ لا وجود له الا فى ضمنها وكان الشارح لم يورد هذا القدح والزام كون غير المتناهى محصورا بين حاضرين من وجوه الجواب لان المعدد لهما لم يقصد بهما ابطال هذا القول او لكونهما متحد الحال للوجه الرابع وفيه ما فيه

قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهاياتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد * قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعى ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافى ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذى لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبداهة العقل يحكم بانه لا فرق بين المتناهى وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم * الوجه الخامس من الابرار على دليلهم ان برهان التضاييف بل غيره من البرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة

الاولين حيث قال ومنها ان كل حركة تفرض لانخلو من ان تكون مسبوقه باخرى فلا تكون ازيله ضرورة سبق العدم عليها ولا تكون مسبوقه باخرى بل يتحقق حركة لاحركة قبلها فنكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد باننا نختار الاول ولا يفيد الاحداث كل جزئى من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع فى ان ينتهى الى حادث لا يكون قبله حادث آخر فظهر ان اعتماده فى هذا الباب على طريق التطبيق والتضاييف ولذا اورد عليه المولى الخيالى فى حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالتقابلات بحسب الحيثيات وثانيهما انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم المتناهى انتهى (قوله فلا يتصور قدم النوع) لعل التخصيص بالنوع ليكون الكلام هناك فى نوع الحركة ومع ذلك فالاولى قدم المطلق كما فى كلام بعض الفضلاء لان الماهية التى لا توجد الا فى ضمن الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لا يخفى (قوله ان لا يزال فرد من افراد ذلك الى آخره) لا يخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال ولهذا قيل هذا معنى الابد على وفق مرادهم لاعمى القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع انه ما من فرد الا وقبله فرد آخر لا الى نهاية كما قال التفتازانى وكذا الكلام فى ما ذكره فى قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضى بصورة المضارع للايماء الى الوجه الثانى من الوجهين اللذين اوردهما المولى الخيالى (قوله وليت شعري الى آخره) اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه جوابا مشهورا عند القوم واشرت الى اختلاله فى شرح المقاصد وليت شعري ما سبب حيرتكم بعدما اشرت الى اختلاله ومنهم من التزم تصحيحه بمقدمات واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهاني التطبيق والتضاييف وبعد الاحتياج اليهما لا حاجة الى نقي قدم المطلق لان نقي قدمه لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات (قوله يدل على بطلان التسلسل فى الامور الموجودة) فى نفس الامر المرتبة ذاتا اوزمانا لما سبق منه

المتضايين متكافئان)
 اى متلازمان في الوجود
 والتعلل لا يرتباط افتقاري
 بينهما او وقعت العلة
 واعترض عليه بان مقتضى
 طبيعة التضايين ان يكون
 بازاء كل واحد منهما واحد
 من الآخر بحسب نفس
 الامر وهو متحقق على
 فرض عدم التناهي فان
 ما تضاييف المعلولية
 الاخيرة عالية العلة الاخيرة
 وما تضاييف معلوليتها عالية
 علتها وهلم جرا فلا يلزم
 مفارقة المعلولية عن عالية
 وانما تلزم لو كانت عالية العلة
 الاخيرة تضاييف معلوليتها
 بعينه وهو غير مسلم لا يقال
 بل يزيد سلسلة المعلولات
 على سلسلة العلل فلو طبق
 الطرفان الاخير ان يلزم
 الزيادة على غير المتناهي
 وهو محال لانا نقول حينئذ
 يؤل البرهان الى برهان
 التطبيق ولم يكن دليلا
 بنفسه بل الوجه ان احد
 المتضايين لا يتصور زيادته
 على الآخر وفي المعلول
 الاخير مسبوقية بلاساقية
 فتحصيل الساقية بدون
 المسبوقية المكافئة لها
 لا يمكن الا بالتقدم على جميع
 المسبوقيات فيلزم زيادة
 الساقيات على المسبوقيات بواحد فيلزم التناهي من غير معونة التطبيق وهو المطلوب

سواء كانت مجتمعة الوجود اولا وذلك لان حاصل برهان التضايين انه لو ذهب
 سلسلة المتضايين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايين اكثر من عدد
 المتضايين الآخر وهو محال لان المتضايين متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة
 ولان الساقية والمسبوقية المتضايين لا تختصان بالذاتيتين بل نعمان الزمانيتين ايضا بل
 الوضعيتين ايضا فيما انفصل بعض الاحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر واما اذا اتصل
 بعض الاحاد ببعض كما في الخططين المفروضين الغير المتناهيين لانبات تنهاى الابعاد ففي
 جريان برهان التضايين في تناهيهما بحث لان اجزاءها السابقة والمسبوقية فرضية
 محضة وكذا اقصافها بالساقية والمسبوقية والاولية والثانوية وسائر الاضافات (قوله
 وذلك لان حاصل برهان التضايين الى آخره) هذا دليل بطلان اللازم من
 دليل اليراد بان يقال لو وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية سواء كان
 كل متقدم منها علة معدة لما بعده اولا يلزم امكان ذهاب سلسلة المتضايين الى غير
 النهاية مبتدأة من حادث معين منتصف باحدهما دون الآخر واللازم محال فكذا
 المزوم اما الملازمة فلان تلك الحوادث ان كان بعضها علة للبعض الآخر فيوجد
 بينها العلية والمعلولية او الابوة والبنوة واما لهما من المتضايين والا فلا قل من تحقق
 الساقية والمسبوقية في الواقع بينها واما بطلان اللازم فلانه لو ذهب سلسلة المتضايين
 من ذلك الحادث الى غير النهاية يكون ذلك الحادث متصفا بالمسبوقية فقط من غير
 ان يتصف بالساقية فاما ان يوجد في السلسلة قبل ذلك الحادث حادث منتصف بالساقية
 فقط من غير ان يتصف بالمسبوقية اولا يوجد فعلى الاول يلزم تنهاى السلسلة على
 تقدير لانتهايتها وعلى الثاني يلزم ان يزيد عدد المسبوقيات الواقعة في تلك السلسلة على
 عدد الساقيات الواقعة فيها بمسبوقية واحدة هي ما في الحادث المبدأ لان كل واحد
 بماقبله منتصف بالساقية والمسبوقية معا فحصل التكافؤ والتساوى فيما قبله وبقى ما فيه
 من المسبوقية المحضة زائدة والاو محال مستلزم لاجتماع التقيضين والثاني محال
 مستلزم لوجود احد المتضايين بدون الآخر وهذا المحالان ربما يحمل استحالة
 احدهما دليلا على لزوم الآخر فيقرر البرهان على وجهين احدهما لو ذهب سلسلة
 المتضايين الى غير النهاية لزم زيادة عدد احد المتضايين على الآخر والا لوجد
 في السلسلة حادث منتصف بالساقية بدون المسبوقية فيلزم تنهايهما على تقدير لانتهايهما
 فعلى تقدير ذهابها الى غير النهاية بحيث لا يلزم تنهايهما بوجه يلزم تلك الزيادة قطعا
 وهذا الوجه ما اختاره الشارح ههنا الثاني لو ذهب سلسلة المتضايين الى غير النهاية
 لزم تنهايهما على تقدير لانتهايهما والا لزم الزيادة المذكورة وهذا الوجه هو ما اختاره
 صاحب التجريد فان قلت لانسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث قبله متصفا بهما
 يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث حادث آخر سابق

انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلاسابقية وكل واحد من آحاد السلسلة سابقة ومسبقية فيتكافأ عدد السابقيات والمسبقيات فيها هو فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول

عليه الا يرى انا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة حوادث لاغير في هذه السلسلة اربع مسبقيات مبتدأة من الواحد منتهية في الرابع واربع سابقيات مبتدأة من الثاني ومنتهية في الخامس فاذا فرضنا ان الخامس منتصف بكل من السابقة والمسبقية لم يلزم الزيادة بل يلزم ان يوجد قبله سادس سابق عليه والا امر كذلك في السلسلة الغير المنتهية وهذا هو منشأ قول من قال لانسلم لزوم الزيادة كيف وكل مسبوقية في السلسلة انما هي بالنسبة الى سابقة ما قبله من الحوادث وبالجملة بمجرد صدق قولنا وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقة ومسبقية لا يظهر تكافؤهما فيما فوق المعلول الاخير وانما يظهر لو لم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسبوقية في السلسلة المشتلة على المعلول الاخير سابقة فيها قلت كل تكافؤ يقع في السلسلة فهو واقع في نفس الامر بمجرد سابقة الاسبق من غير توقف على مسبوقيته كإرتفاع في المثال بمجرد سابقة الخامس من غير توقف على مسبوقيته فكلما تحقق التكافؤ في السلسلة المشتلة على المعلول الاخير يقع فيما قبله سابقة محضة وبمنعكس بمكس التقيض الى قولنا كلما تقع فيما قبله سابقة محضة لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو المطلوب بل نقول كان مسبوقية الخامس لزمها ان لا تكون السلسلة المركبة من الخمسة مركبا منها بل عن الستة الزائدة عليها بواحد كذلك مسبوقية كل واحد من آحاد السلسلة الغير المنتهية يلزمها ان لا تكون تلك السلسلة الغير المنتهية مركبة من الآحاد الغير المنتهية بل عما زاد عليها بواحد فيلزم تناسل الغير المنتهية فلي تقدير ان يكون سلسلة المتضاهين غير متناهية بحيث لا يلزمها تناسلها بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لوعم السابقة والمسبقية عمالات وبالواسطة فلي تقدير لانهاى الحوادث يلزم ان يتحقق في كل حادث مسبقيات غير متناهية وسابقيات متناهية لان كل حادث حينئذ مسبوق بحوادث غير متناهية وسابق في كل زمان على حوادث متناهية محصورة بينه وبين الحادث الاخير فلا شبهة في لزوم الزيادة المذكورة قطعا بخلاف ما اذا كان الحوادث متناهية اذ في الحادث الاخير من المثال اربع مسبقيات وفي الثاني ثلث مسبقيات وفي الثالث اثنان وفي الرابع واحدة ومجموع المسبقيات في تلك السلسلة عشرة وكذا مجموع السابقيات لان في الخامس اربع سابقيات وفي الرابع ثلث وفي الثالث اثنان وفي الثاني واحدة فالمجموع عشرة ايضا فلا مجال للتوهم فيه اصلا (قول لو كان التسلسل من جانب المبدأ) اى في جانب العلل واما اذا كان التسلسل في جانب المعلولات فحينئذ نأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى الى لا علة لها كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها

الآخر مسبوقية بلاساقية فيزيد عدد المسبقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولايتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد علة للبعض الآخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا ان اراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة (قوله وهو محال بداهة) اذ لا يجوز العقل سابقا بلامسبوق ومسبوقا بلاسابق وابالاولدله وابنالاباله وهكذا (قوله من جانب واحد) كما لو كان مبدأ السلسلة معلولا اخيرا لاعلية له كالابن الذي لا ولد له او علة اولى لامعلولية لها كالواجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبدأ المذكور كما اذا فرض ان هناك موجودات كان بعضها علة للبعض الآخر ولا نهاية لها لافى جانب العلل ولا فى جانب المعلولات بل لكل منها علية لما بعده ومعلولية لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل عندهم يطلق على معنيين احدهما لاتناهى الموجودات بالفعل وثانيهما لاتناهيها بالقوة لان الامور الغير المتناهية بمعنى اى جملة اخذت منها كان الباقي ازيد من المأخوذ ان كان جميعها موجودا بالفعل فى زمان واحد او فى ازمة متعاقبة غير متناهية فهو تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودا بالفعل بل الموجود بعضها ويخرج البعض الآخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لا يقف الخروج عند حد من الحدود الاستقبالية او لم يكن شئ منها موجودا ويخرج كذلك فهو تسلسل بالقوة المشهور عندهم بالتسلسل بمعنى لا يقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى من مبدأ معين بحيث لا يتناهى عند حد فى جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما جوزوه فى مقدورات الله تعالى والاعداد العارضة لها وعند الحكماء كما جوزوه فى انقسام الجسم الى غير النهاية وانما جوزوه لان الموجودات الخارجة من القوة الى الفعل فيه متناهية فى كل حد وزمان من جانب الابد لكونها محصورة بين ذلك المبدأ والحدوث الآخر وحال الحوادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب الابد من هذا القليل واما المعنى الاول فله ستة اقسام فان تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودة مجتمعة فى زمان واحد وكان بعضها علة للبعض الآخر فان وجد فيها معلول اخر لامعلول بعده فهو القسم الاول المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب العلل وان وجد فيها العلة الاولى التى لاعلة قبلها فهو القسم الثانى المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب المعلولات وان لم يوجد فيها شئ منهما بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معلول بعده معلول آخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفعل من الجانبين وهذه الاقسام الثلاثة محال عند الفريقين لجرىان البراهين وان كان جميعها موجودة مجتمعة فى زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الآخر فان كان بينها ترتيب وضى فهو القسم الرابع وهو ايضا محال باتفاق الفريقين لجرىان التطبيق وان لم يكن بينها ترتيب لاطبعا اى ذاتا ولا وضعا اى فى الاشارة الحسية كما جوزوه الحكماء فى النفوس الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس وان كانت موجودات غير مجتمعة بل متعاقبة

(قوله فان الحوادث كما لا اول لها لا اخر لها) عدم التناهي في طرف الابد وان كان بمعنى لا تقف عند حد الا ان الحوادث الغير المتناهية بأسرها لا بد ان تكون موجودة في الواقع بالفعل في جميع الازمنة الغير المتناهية فيجربى البراهين في نعم الجنان اللهم الا ان يثبت باسقاط الترتيب (قوله وذلك لانا اذا اخذناه الخ) اوردد عليه بانه لما كان التسلسل من الجانبين فتحقق المسبوقية بلاسابقة ليس الا بمجرد الفرض ولو كفى مثلها قلنا ان نفرض مما فوق الالف مثلا فتحقق السابقة بدون المسبوقية فتكافئ المسبوقية التي فرضتموها بدون السابقة فلا يظهر بطلان التسلسل قلت عدم تنامي الحوادث في طرف الابد بمعنى لا تقف عند حد فنعد كل حد يتحقق مسبوقية بلاسابقة تحقفا واقعا وفي نفس الامر بخلاف جانب ١١٣ - الازل فان عدم التناهي فيه بالفعل فتحقق السابقة بدون المسبوقية لا يكون الا فرضيا اعتباريا وفيه نظر لان كون الحوادث الآتية غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد

(قوله فان الحوادث كما لا اول لها لا آخر لها) فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق الزمان وقدم العناصر بموادها وامتناع العدم القديم يقتضى حدوث الحوادث دائما على ما صرحوا به فان قلت ان اللازم من ذلك كون الحادث مما لا آخر له بمعنى عدم وقوفها عند حد لا يمكن تجاوزها عنه لا كونها مما لا آخر له بمعنى خروج جميعها الى القمل وحصول افرادها الغير

واما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينفى هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول لها لا آخر لها فكل ماله مسبوقية فله سابقة فلا يظهر الخلف وذلك لانا اذا اخذنا في ازمة متعاقبة غير متناهية بالفعل من جانب الازل كما جوزه الحكماء في سلسة الحوادث المتعاقبة الممتدة الى جانب الازل لا الى نهاية فهو القسم السادس وخالفهم المتكلمون في جواز القسمين الاخيرين حيث حكموا باستحالةهما ايضا اما القسم الخامس فلما يأتي من الشارح واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضاييف والتطبيق في استحالةهما ايضا اذا عرفت هذا فنقول ذلك المتوهم اشتبه في جريان التضاييف فيما كان التسلسل من الجانبين سواء كان التسلسل في كلا الجانبين بالمعنى الاول كما في القسم الثالث او كان في احد الجانبين بالمعنى الاول وفي الجانب الآخر بالمعنى الثاني كما في القسم السادس الذي نحن فيه اذ هذا التقدير يكفيه فيما نحن فيه اذ كما ان لكل معلول عليه ومعلولة في القسم الثالث كذلك على تقدير ان لا يكون للحوادث المتعاقبة آخر يكون لكل مسبوق سابقة ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف الذي هو الزيادة المذكورة في هذين القسمين فلا تعرض في كلام المتوهم بجواز تسلسل الامور المتعاقبة في كلا الجانبين بالمعنى الاول ولا في كلام الشارح بإبطاله بارضاء العنان كما توهموا وقالوا ما قالوا وكيف يجوزه المتوهم مع ان المعنى الاول بشرط التعاقب محال بالنسبة الى جانب الابد بدهاء وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند الفريقين لجريان سائر البراهين مع ان توهمه لا يتوقف على تجوز ذلك كما عرفت (قوله وذلك لانا اذا اخذنا الى آخره) شروع في بيان لزوم الخلف المذكور في التسلسل من الجانبين فيما كانت الآحاد مترتبة مجتمعة في الوجود كما في القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولاً وعمان نحن فيه ثانياً بقوله ومن البين الى آخره فقوله كالمعلول الاخير ان حمل على المعلول الاخير

المتناهية في شئ من الازمنة (٨) ﴿كنبوى على الجلال﴾ وهذا هو المحال دون الاول على ما صرحوا به في عدم تنامي مقدورات الله تعالى وعدم تنامي مراتب الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان تكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلًا في جزء من تلك الازمنة والحصول في الزمان اهم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الشارح المحقق قال السيد الشريف قدس سره ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى والحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجى متناهية على ما سيصرح به الشارح المحقق رحمه الله تعالى وبينه بيانا واضحا

واحداً من آحاد السلسلة كالمعلول الأخير ونساعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الآحاد سابقة لا يكون معها مسبوقية حتى تكافئ المسبوقية التي في المبدأ وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها سابقة كما وجد في المبدأ سابقة ليس معها مسبوقية ليكافئ عدد السابقات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايضا

في الواقع كما هو المتبادر فالكاف لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الأخير في القسم الاول وان حصل على المعلول الأخير في الفرض فالكاف للتمثيل وتلخيص كلامه ان ذلك الواحد وان كان له سابقة ومسبوقية معا لكن مسبوقيته معتبرة في سلسلة المتضايفين في جانب العالي وسابقته معتبرة في سلسلتها في جانب المعلومات بحيث لا يدخل شيء منهما في سلسلة الأخرى فبالنظر الى مسبوقيته كان ذلك الواحد كالمعلول الأخير في القسم الاول في انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين في جانب العلل الا بمسبوقية واحدة فلا بد في سلسلة العلل من علة تنصف بالسابقة دون المسبوقية والالزم الزيادة المذكورة وبالنظر الى سابقته كان كالعلة الاولى في انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين في جانب المعلومات الا بسابقة واحدة فلا بد في سلسلة المعلومات من معلول يتصف بالمسبوقية دون السابقة والالزم الزيادة المذكورة ايضا فقوله ههنا حتى تكافئ الى آخره وفيما بعد ليتكافئ اعداد الى آخره اشارة الى وجوب الانتهاء لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال لو لم ينته السلسلة بل ذهب المتضايفان الى غير النهاية لم يتكافئا بل زاد احدهما على الآخر فلا عدول في كلامه عن تقرير البرهان على الوجه الاول الى تقريره على الوجه الثاني من وجهي تقريره كاتوهم بعضهم فاعترض على القولين بان الاولى ان يقول والا لارتفع التقدم والتأخر كافي شرح التجريد (قوله ومن البين ان هذا البرهان الى آخره) قد اشرنا الى انه شروع في بيان لزوم اخلاف المذكور فيما نحن فيه فلا يتجوز عليه انه تكرر لما سبق يعني ان هذا البرهان الجاري في استحالة التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة الغير المتناهية من الجانبين على ما قررنا يجري في استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية من جانب الازل ايضا وان كان لكل ما فرض مسبوقا خيرا سابقة متعاقبة لمسبوقيته اذ قد عرفت انه بمجرد مسبوقيته المنتظمة في سلسلة المتضايفين الممتدة الى جانب الازل لزم الزيادة المذكورة كالزم في القسم الثالث ولا فرق بينهما الا بان سابقات الآحاد مجتمعة مع مسبوقياتها في القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن فيه ولا ضرر فيه لان عدد السابقات لا يزيد على عدد المسبوقيات سواء كانتا مجتمعتين او متعاقبتين كافي سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعدما انصف بالبنوة حين ولادته لا ينصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين انصافه بالبنوة

باعتبار وجودها الزماني
واما باعتبار وجودها
الواقعي فبالفعل على ما مر
بل الوجه انا لما اخذناه
واحدا من السلسلة واعتبرنا
فيه مسبوقية بلا سابقة
وهذا الاعتبار اعتبار صحيح
ففي ما اعتبرناه يلزم تحقق
مسبوقية بلا سابقة على
تقدير عدم التناهي وان
تحقق لها سابقة ايضا
بالنظر الى بقية السلسلة
وكذا الحال في الجانب
المقابل للمبدأ فهذا
البرهان كبرهان التطبيق
في انه ناهض على بطلان
التسلسل من الجانبين هذا

لان عدد احد المتضايين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا
وانصافه بالابوة زمان كثير فمع ذلك لو فرض هناك سلسلة الآباء والاولاد
الى غير النهاية وابتدأت تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل
على انتهاء تلك السلسلة الى اب لابله لثلا يزيد عدد البنوات على عدد
الابوات وان كان للابن الاخير ولد بعد زمان وبالجملة هذا البرهان يدل
على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب
الابد فلم يقل بعدم انتهائها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نتكلم عليه
بل هو بشرط التعاقب غير ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد
القسم المحال باتفاق الفريقين ان يبقى الترتب الذائق المعتر في العمل المعدة
التي هي الحوادث المتعاقبة عندهم والا فيكون من افراد القسم الخامس وسيجي
استحالة (قوله او تعاقبا) ظاهرا ان كلا من المتضايين العارضين للحادتين المتعاقبتين
بمرض لمروضه حين وجوده لاقبله ولا بعده كأن يعرض السابقة للامس حين
وجود الامس فاذا انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقة مع الامس وتوجد
مبسوقية اليوم معه وهذا محال مستلزم لانفكاك احد المتضايين عن الآخر بل
حين وجود الامس لا توجد سابقته على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجدان
معاه حين وجد اليوم وحينئذ لا توجد سابقة اليوم على الغد ولا مسبوقية الغد
به قبل وجود الغد وانما يوجدان معا اذا وجد الغد وهكذا كما عرفت في الابن
والاب فين انصاف كل يوم بمسبوقيته باليوم السابق وبين انصافه بسابقته على
اليوم المسبوق يوم وليلة فالوجه ان المراد من المتضايين ههنا جنسا للمتضايين كجنس
السابقة الشاملة لجميع السابقات المنتظمة في السلسلة وجنس المسبوقية الشاملة لجميع
المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل اضافة العدد الى احدهما وقد عرفت تعاقب الجنسين
في كل واحد من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفي التعاقب اشارة الى اندفاع
التوهم المذكور عما نحن فيه بوجه آخر هو انه يلزم الزيادة المذكورة بلا شبهة
نظرا الى زمان حدوث السابقة في المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده انصف
بمسبوقيته بسابقه ولا تنصف بالسابقة الا بعد حدوث مسبوقه فلزم الزيادة مدة
وجود المسبوق الاخير واحد المتضايين لا ينفك عن الآخر في آن فضلا عن
تلك المدة فلغائل ان يقول يجري البرهان فيما كانت الاتحاد المترتبة مجتمعة لانها
كانت متعاقبة لانه اذا انصف الحادث الاخير بمسبوقيته بالحادث الذي قبله فاما ان
ينصف الحادث المتقدم بالسابقة عليه وقت وجود الاخير او وقت وجود المتقدم
او لا ينصف في شيء من الوقتين وعلى الاخيرين يلزم انفكاك احد المتضايين عن الآخر
وعلى الاول يلزم ثبوت السابقة للموضوع المتعدم مع ان الايجاب يقتضى وجود
الموضوع قطعا والجواب ان السابقة والمسبوقية والمالية والمعلولية واثلهما من المتضايين

فيه مثلاً لا يمكن ان يكون الابدات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود
لكنهما من المعقولات الثانية في التحقيق لا يرضان لمعرضهما في الخارج بل في الذهن
فقط والسابق المنعدم وقت وجود الحادث الاخير معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع
الحادث الاخير موجودان في الذهن في ذلك الوقت فيعرضهما السابقة والمسبوقية مما
في الذهن حينئذ نختار الاول ونمنع لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا في اليوم الذي
نحن فيه امس سابق على اليوم قضية ذهنية لا تستدعي الوجود للموضوع في الذهن فان
قلت وكذا الغد في ذلك اليوم معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع اليوم الموجود
موجودان معا في الذهن فيعرضهما السابقة والمسبوقية معا في الذهن وقت
وجود اليوم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قات السابقة والمسبوقية
العارضان في نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارجي كالاوبة والبنوة ولما كانت
الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجودا محققا كان قولنا في اليوم امس سابق
على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية ولما لم يكن الامور الاستقبلية وجود محقق
بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا في اليوم الغد مسبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية
صادقة بل ذهنية فرضية صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم
سابقا عليه نعم الواقع الذي هو مدار صدق القضايا اعم مما في الماضي او الحال او الاستقبال
كما بين في محله لكنه لا يوجب ان يكون جميع القضايا الصادقة في سابقات الحوادث
الآتية الممكنة ومسبوقياتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان الامر كذلك لجرى
البرهان في وجوب انتهاء الحوادث في جانب الابد الى حادث لا يمكن بعده حادث
آخر بحيث لا يصدق الحكم الذهني الاذهنيا فرضيا كما هو مقتضى البرهان مع ان
وجوب انتهائها في جانب الابد باطل باتفاق الفريقين ومستلزم لانتهاء مقدمات
الله تعالى عند ذلك الحد بخلاف ما اذا توقف صدق الحكم الذهني الحقيقي على
وجود الموضوع في الذهن المنتزع ذلك الوجود عن الموجود الخارجي المحقق كما
في الذهنيات الحاكمة بالسابقة والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة
بالفعل وجودا محققا اذ غاية ما يجرى فيه البرهان حينئذ وجوب انتهائها في كل زمان
الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر لا الى حادث لم يمكن بعده حادث آخر
ولا محذور فيه بل لما لم يمكن خروج جميع تلك الممكنات الاستقبلية الغير المنتهية
الى الفعل دفعة وجب الانتهاء في كل زمان من الازمنة الاستقبلية الى حادث لم يوجد
بعده حادث آخر وذلك لا يستلزم وجوب انتهائها الى حادث لم يمكن بعده حادث
آخر اذ على تقدير حدوث حادث آخر بعده لا يلزم المحال المذكور الذي هو خروج
الكل دفعة وهكذا في كل حد من الحدود الآتية فلا كلام في صحة حديث التعاقب
ولا في اندفاع التوهم المذكور بوجه آخر ومن غفل عما ذكرنا هنا قال الاول ان
يقول سواء اجتمع آحادها في الوجود او تعاقبت اذ الكلام في اجتماع الآحاد
لا في اجتماعهما (قوله مثلا لا يمكن ان يكون الابدات الخ) في هذا المثال توضيح

الخارجي اولا وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود
 لما سبق من ان الاتصاف بالمتضايين كالأبوة والبنوة لا يقتضي اجتماع الموصوفين
 في الوجود الخارجي وان سلسلة احد المتضايين لا يزيد على سلسلة الآخر سواء
 في المجتمعة او في المتعاقبة وتنبه على بطلان قولهم يقدم نوع الانسان وغيره من انواع
 الحيوان التي يتسلسل في افرادها المتعاقبة الأبوات والبنوات بل على بطلان قولهم
 بوجود نفوس ناطقة غير متناهية حادثة عند تمام استعداد الابدان في الارحام بناء
 على ان الشخص الانساني مركب من الجسم والنفس الناطقة كما اشار اليه الشريف
 في حاشية التجريد وكلاهما من الأبوة والبنوة عارض لذلك المركب لاني احدهما فقط
 بل البرهان يجري في تناهيها وان كان الشخص الانساني عبارة عن الجسم بشرط
 تعلق النفس بالحادثة بان يكون النفس شرطا خارجا لادخاله في الشخص الانساني
 بناء على ان تركيب المادى مع المجرد غير معقول مع ان البرهان يجري في تناهيها بوجه
 آخر هو باعتبار عروض السابقة والمسبوقية لها ذاتا وزمانا اما زمانا فظاهر واما ذاتا
 فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن الجنين وذلك البدن موقوف
 على جسم ابيه ونفسه اذ لا يكفي وجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات هلى
 نفس الابن فاذا ذكره الشارح في بعض كتبه من انهم لم يحملوا النفوس الناطقة مرتبة
 بالذات فانما يتم على القول بقدمها كما هو رأى افلاطون وغيره من اصحاب التاسخ
 لكن القائلين بقدمها قائلون بتناهيها الا ان يقال لا يثبت حدوث العالم الا بابطال
 جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليه احد واعلم ان مرادهم من البنوة ههنا مطلق
 الولدية عبروا عنها بالبنوة لمجرد مراعاة الجنس الناقص بينها وبين الأبوة والا
 فالأبوة قد تنفك عن البنوة في الذهن والخارج فيما كان الولد مؤثنا مع ان احد
 المتضايين لا ينفك عن الآخر لافي الخارج ولا في الذهن (قوله وكذا برهان
 التطبيق يجري في الامور المتعاقبة) اى في استحالة الامور المتعاقبة الغير المجتمعة
 في الوجود لاني نهاية وان لم تكن مرتبة طبعا اذ الغرض اثبات تناهى الكل الزاما
 وتحقيقا لالزاما فقط بشهادة ان برهاني التطبيق والتضاي انما سيقا ههنا ليثبت
 بهما مدعى المصنف من حدوث العالم في ضمن الاراد بهما على دليلهم ولذا لم يذكر فيما
 سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وظيفة كل من يكون في صدد الشرح فلا بد
 ان يحمل مراده في ايراد البرهانين على ابطال لانهما سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقا
 سواء كان بعضها علة معدة للبعض الآخر كما زعمه الحكماء او لم يكن كما عندنا ثم ان
 مراده انه ايضا يجري في الامور المتعاقبة في الواقع كما يجري في الامور المترتبة
 المجتمعة باتفاق بيننا وبينهم لان ذلك الجريان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك
 التطبيق لا يقتضي اجتماع الآحاد والفرق بين الصورتين تحكم باطل كما ستعرفه

لان التطبيق في الوهم لا يقتضى الاجتماع في الوجود الخارجى بل العقل بمعونة الوهم
 (قوله لان التطبيق في الوهم) اى حكم العقل بمعونة الوهم بانطباق الآحاد
 على الآحاد حكما مطابقا للواقع لا يقتضى اجتماع الآحاد في الوجود بل ذلك الحكم
 مطابق للواقع فيما كانت الآحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بمعونة الخ فراه
 من الحوادث المترتبة هي المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا او لا لما قدمنا
 وفي قوله بمعونة الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق في الوهم ما يفسد
 منه ان الحاكم بانطباق الآحاد على الآحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحاكم هو
 العقل لكن بمعونة الوهم بناء على ان الوهم يشفع في تطبيق المبدأ على المبدأ
 اى في الحكم على احدهما بكونه بازاء الآخر ثم يطبق الثاني على الثاني وهكذا
 الى ان يعجز عن الحكم على الجزئيات وبعد العجز يسلم تلك الجزئيات الغير
 المنتهية الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك بانه اذا ذهب النظام على هذا الاسلوب
 يلزم انطباق كل من آحاد الكبرى على واحد من آحاد الصغرى فالحاكم بهذه الكلية
 هو العقل والحاكم بين المبدئين الجزئيين هو الوهم في المشهور لكن التحقيق
 ان الحاكم في الكل هو العقل وان كان حكمه في البعض بواسطة الوهم ولذا نسبة
 التوهم الى العقل في قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ لكن يشكل اعانة الوهم فيما لم يكن
 الآحاد المستحضرة عند العقل اجمالا صور محسوسات كالاجسام والجهانيات
 بل كانت صور مجردات او معقولات صرفة الا ان يكون مراده اعانة الوهم
 في بعض الصور كما اذا كانت الآحاد اجساما متعاقبة كفراد الانسان او جسمانيات
 متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة اذ لما لم يجتمع اجزاء دورة واحدة فلا وجود
 للدورة الا في الوهم ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات
 او المعقولات بازاء البعض الآخر ما لم يصورها الوهم بصور المحسوسات لا يقال
 على هذا يتجه على البرهان ان تصور المجردات والمعقولات بصور المحسوسات
 محال يجوز ان ينشأ محال آخر هو احد المحالين اللازمين في البرهان لانا نقول
 لما لزم احد المحالين المذكورين فيما كانت الآحاد محسوسات علمنا قطعا ان المنشأ
 في الكل هو لانهى الآحاد لا غير وبهذا البيان يتضح البرهان في جميع مجاريه
 كما لا يخفى واعلم ان حاصل برهان التطبيق انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد
 في ضمنها جملة اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة
 فلان وجود الكل يستلزم وجود الجزء واما استحالة اللازم فلانه لو وجد جملتان
 غير متناهيتين فنقد تطبيق الآحاد على الآحاد اما ان يكون بازاء كل واحد من آحاد
 الجملة الكبرى واحد من آحاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل او لا يوجد
 فيلزم تنهى الجملة الصغرى بل تنهى الكبرى الزائدة عليها بقدر متناه مع فرض
 لاتناهيها والكل محال فكذا وجودها واوردوا على تقريب الدليل الثاني بان

إذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من

أحد المحالين المذكورين لم يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض وجودها مع فرض انطباق الآحاد على الآحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض فرض محال يستلزم محالاً آخر فلا يتعين ان منشأ أحد المحالين اللازمين هنا هو وجود الجملتين المذكورتين لجواز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المفروض فاحتجوا في تمام البرهان ههنا الى بيان ان الانطباق المذكور ممكن بحسب نفس الامر لا يمتنع ليتبين ان المنشأ هو فرض وجود الجملتين المذكورتين فراد الشارح من قوله ههنا بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة الخ بيان هذا الامكان كما يدل عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام ولقائل ان يقول ان كانت الصغرى جزءاً من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة الجزء للكل فالحكم بانطباق المبدئين خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لا يكون بازاء مبدأ الكل وكذا ما فرض جزءاً ثانياً من الصغرى ثالث في الواقع اذ ليس هنا الا سلسلة واحدة في الواقع هي الكبرى وهكذا الكلام في الجزء الثالث وما فوقه الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اى الحكم بالانطباق لافي حكم الوهم ولا في حكم العقل وان لم يكن جزءاً منها حين التطبيق فان افترزت من الكبرى لم يتبق من آحاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الآحاد المعدومة للكبرى على الآحاد الموجودة للصغرى وتلك الآحاد المعدومة وهمية محضة لا تنصف بالانطباق الذي هو من توابع الوجود المحقق فلا يمكن التطبيق في حكم العقل ولذا لم يجرى البرهان في الاعداد الموهومة الغير المتناهية المراتب فانه انما يجري في سلسلة متميزة الآحاد في نفس الامر ليصح الحكم بانطباق الآحاد على الآحاد والاعداد المتمايزة العارضة للموجودات المتناهية متناهية عندنا وان لم نفرز عنها بل كانت الصغرى جملة مبانة للكبرى بالذات وكان مساواة الجزء للكل بواسطة ان الجزء مساو للصغرى المساوية للكل حينئذ فكل من تطبيق الوهم والعقل ممكن لكن على هذا لا يدل البرهان على استحالة جملة واحدة بل على استحالة جملتين فصاعداً فلا يتبع المطلوب ههنا وهو ابطال سلسلة واحدة من حوادث غير متناهية والجواب لما كان بعض آحاد السلسلة منفصلاً عن البعض الآخر ففي ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود مغاير لوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما ضر ذلك في وجود الصغرى اصلاً فكل من آحاد الصغرى كان جزءاً من المجموعين المتغايرين وجوداً فذلك منها اعتباران في نفس الامر فيثبت نختار الاول ونقول انما يكون الحكم بانطباق احد المبدئين على الآخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء الثاني من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود آخر في الواقع وذلك ممنوع بل هو مبدأ لامر موجود في الواقع

(قوله من الحوادث المترتبة
الخ) اشارة الى تسليم
اشتراط الترتب وقوله
في جريان برهان التطبيق
وقد تقرر عليه رأى الشارح
في كتبه

الحادث الذى قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى
لا فى مجرد التوهم وهذا الكلام فى الجزء الثانى والثالث وغيرها الى غير النهاية نعم
لو كان بعض اجزاء السلسلة متصلا ببعض الآخر لتوجه ذلك بناء على ان اجزاء
المتصل الواحد فرضية محضة لا وجود لها فى الواقع غير وجود الكل كما حققه الشارح
فى بعض كتبه ولذا احتاجوا فى اثبات تنهاى الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين
متوازيين احدهما اقصر من الآخر بقدر ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن
نقول نختار الثالث وبدل البرهان على استحالة سلسلة واحدة بان يقال لو وجد سلسلة
واحدة غير متناهية لامكان ان توجد معها سلسلة اخرى مساوية لجزئها فى المقدار
والحقيقة النوعية امكانا ذاتيا واللازم محال اما الملازمة فلانها وجدتلك الحقيقة النوعية
فى ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجوده لم يكن ذات الفرد
الآخر اعنى السلسلة الصغرى آتية عن الوجود المستقل مع الكل الذى هو السلسلة
الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات وان امتنع لامر خارج
واما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان فعند التطبيق الممكن بلا شبهة
يلزم احد الممتنعين بالذات واذا امتنع اللازم بالذات يمتنع وجودهما بالذات فيستحيل
امكانه ايضا لان امكان المحال محال وفى امكان التطبيق كلام آخر يحىء بعد **(قوله**
وتوهم انطباق مبدأ الخ) ليس هذا التوهم منحصرا فى توهم الانطباق بحركة
احديهما حركة اينية دون الاخرى لوجوه * الاول ما اشترنا من ان آحاد الجملة
ربما يكون مجردات او معقولات صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيجوز ان ينشأ المحال
من فرض حركتها المستحيلة نعم يمكن ذلك فيما كانت الآحاد قابلة للحركة الاينية
بالذات كالأجسام المترتبة وضعا او بالتبع كالأعراض الحالة فى تلك الأجسام وفيما كان
هناك خطان غير متناهيين كما فى اثبات تنهاى الابعاد بخريك الخط الاصغر الى ان يتطابق
المبدأ مع سوق البرهان * الثانى ان الآحاد قد تكون عوارض متعاقبة غير متناهية
لجسم واحد كدورات النلك الواحد او لأجسام متناهية كدورات الافلاك التسعة
مع ان الافلاك غير قابلة للحركة الاينية عند الحكماء * الثالث ان ذلك انما يصح فيما
كانت السلسلتان القابلتان للحركة الاينية متباينتين بالذات كما ذكرنا لافيا كانت احديهما
جزء الاخرى كما ذكرنا اذ على تقدير حركة آحاد الجزء يلزم حركة آحاد الكل
بالضرورة غير المبدأ المفروض وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ
مجرد فرض ان يكون احدهما بازاء الآخر من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن
بعض الآحاد متصلا ببعض الآخر اذ هذا القدر يكفهم الا يرى انا لو فرضنا سلسلة
مركبة من عشرة آحاد وفرضنا الاول المبدأ بازاء الثانى باعتبار كونه مبدأ للسلسلة
المركبة من التسعة الموجودة فى ضمنها بوجود آخر وفرضنا الثانى باعتبار كونه
جزأ ثانيا للسلسلة الاولى بازاء الثالث باعتبار كونه جزأ ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا

على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد الأولى على سائر آحاد الثانية ونسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل في الامور الموجودة المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق

الى ان نجعل التاسع بازاء العاشر بالاعتبارين الثابتين لهما في نفس الامر ثم قصدا العاشر لتجعله بازاء واحد من آحاد السلسلة الصغرى لم نجد هناك واحدا يتصف بكونه جزءا عاشرا للسلسلة الصغرى في الواقع فتحكم بان ليس بازاء كل واحد من آحاد الكبرى واحد من الثانية في الواقع فيلزم انتهاء الصغرى في جانب العاشر بل انتهاء الكبرى ايضا في هذا الجانب اذ لا كانت جميع آحاد الصغرى مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لا يزيد عليها آحاد الكبرى الا بقدر زيادتها في جانب المبدأ وتلك الزيادة متناهية والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه بالضرورة وبالجملة يلزم تنهاى السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة الصغرى جزءا عاشرا بازاء عاشرا للسلسلة الكبرى يلزم ان يكون آحاد السلسلة الصغرى ايضا عشرة مساوية لآحاد الاولى فيلزم مساواة الجزء للكل (قوله ينطبق سائر آحاد الاولى الى آخره) اى يتصف كل من الآحاد الباقية الاولى بالانطباق على كل واحد من آحاد الباقية الثانية بان يكون بازائه في الواقع لما عرفت ان المراد به بيان امكان التطبيق ليندفع ما اوردوا على البرهان كما قدما فالمراد ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ان وجد بازاء كل من الاولى واحد من الثانية فاندفع عنه ان يقال ما ذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر ما يع التساوى والتناهى ولو قال ينطبق سائر آحاد الثانية على سائر آحاد الاولى لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقال لاحاجة ههنا الى الحكم بالانطباق لان انطباق الآحاد على الآحاد كان مقدما للمنفصلة التى هى تالية فى المتصلة الحاكمة بانه لو وجد جملتان غير متناهييتين وفرض انطباق احد المبدأين على الآخر فاما ان ينطبق كل من آحاد الاولى على واحد من الثانية او لا ينطبق ومقدما للمتصلة القائلة بانه كلما كان الكل منطبقا يلزم المساواة ومن الذين ان اطراف الشرطيات المتصلة والمنفصلة لاحكم فيها بالفعل تحقيقا بل فرضا (قوله فان كان تجويزهم التسلسل الى آخره) الظاهر من الدليل ههنا برهان التطبيق لكن ما ذكره ههنا جار في برهان التضايف ايضا فالوجه ان في كلامه ايجازا بليغا والمراد جنس الدليل الشامل لسائر البراهين ولذا غير عنوان البرهان الى عنوان الدليل وقوله بناء على امتناع التطبيق . على ان امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان برهان التطبيق وعدم جريانه مستلزم لعدم جريان سائر البراهين بناء على ان برهان التطبيق يجري في كل مايجرى فيه سائر البراهين بدون العكس ولذا كان عمدة من بينها في كلامه اشارة الى كونه عمدة فحاصل كلامه ان تجويزهم ذلك التسلسل اما لعدم جريان البراهين واما لتخلف حكم المدعى ههنا والكل باطل اما الاول فقد ظهر فسادة مما ذكرنا من جريان برهاني التضايف والتطبيق اما التضايف فقد عرفت

فقد ظهر فسادہ وان كان ذلك لان السلسلة الغير المنتهية غير موجودة هناك والدليل

تحقيقه واما برهان التطبيق فلان جميع المقدمات المأخوذة فيه قطعية فلو توجه المنع عليه فانما يتوجه على تقريبه بناء على تجويز امتناع التطبيق وقد عرفت بانه ممكن قطعا وبعد ذلك لاشبهه في جريانه ايضا فلذا قال فيما بعد فيرد عليه ان مقتضى الدليل الخ واما الثاني فلما يأتي بقوله فيرد عليه الخ ومن غفل عما ذكرنا جعل ايراد برهان التضايف على دليلهم جوابا الزاميا بانه جار فيها فاذا لم تكن متساهية يلزم تخلف حكم مدعاه فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندكم وليت شعري ما الفرق بينه وبين ايراد برهان التطبيق على دليلهم بل الحق ان كلا الايرادين جوابان تحقيقان بانهما جاريان في الامور المتعاقبة قطعا فيلزم تناهيهما ليثبت بهما مدعى المصنف في ضمنهما فقد ظهر ان ليس هذا التفريع تقريبا على مجرد جريان برهان التطبيق بل على مجموع جرياني البرهانين (قوله فقد ظهر فسادہ) من قولنا ومن الين ان هذا البرهان الى آخره ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجري الى آخره مع بيان امكان التطبيق وما يقال مجرد توهم التطبيق غير كاف في جريان البرهان لجواز ان يكون انطباق الآحاد على الآحاد محالا مستلزما لاحد المحالين وان يكون توهمه من قيل توهم انساب اغوال فقد عرفت اندفاعه مما قدمنا من امكان ان يكون كل من آحاد احدى الجملتين المتغايرتين وجودا بازاء واحد من آحاد الاخرى سواء كانت الآحاد مجتمعة او متعاقبة كيف ولو كان محالا مستلزما لاحد المحالين لاستلزمه في تطبيق آحاد الجملة الكبرى على آحاد الصغرى في جملتين متناهيتين ايضا اذ لا فرق بين التطبيقين قطعا واما ما اوردوا عليه مما حاصله ان صحة التطبيق الذي هو الحكم الاجمالي بان كل واحد من آحاد احدهما منطبق على واحد من آحاد الاخرى تتوقف على امرين احدهما امتياز الآحاد في نفسها ووجودها بمنزلة كل منها عن الآخر وتانيهما انصاف تلك الآحاد في الواقع بالاولية والثانوية والثالثة والتقدم والتأخر والمطابقة والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات التي يتوقف عليها صحة ذلك الحكم الاجمالي وكلا الامرين موجودان في الآحاد المجتمعة لافي المتعاقبة لانها باعتبار وجودها الخارجى يتحقق امتياز الآحاد في نفسها لكن باعتبار هذا الوجود لا يتحقق انصافها بتلك الاضافات لان الانصاف بها يقتضى اجتناع الموصوفات في الوجود في ظرف الانصاف وايضا النسب والاضافات في التحقيق من الامور الاعتبارية التي لا تعرض لمعروضاتها الا في الذهن وباعتبار وجودها في الذهن لا يتحقق امتياز الآحاد في نفسها لافي الوجود الذهني الاجمالي لانها في هذا الوجود موجودة في الذهن بصورة وحدانية لا امتياز لشيء منها عن الآخر فيها ولا في الوجود الذهني التفصيلي بان يوجد كل منها بصورة مغايرة لصورة ماعداه

لا متاع ان يلاحظ الذهن امورا غير متناهية تفصيلا دفعة وفي زمان متناه واذا لم يكن لها امتياز في نفسها فكيف يتصف في الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجمالى مطابق للواقع في المجتمعة لافي المتعاقبة لبااعتبار وجودها الخارجى دفعة وهو ظاهر ولا تدريجا لما عرفت ولا باعتبار وجودها في الذهن اجمالا او تفصيلا كاذكره بعض المحققين في حاشية حكمة العين فطلى البطلان لانه منقوض اما اجمالا فلانه لو صح لم يصدق الحكم بالتعاقب ويتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعاقبة ولا على اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بين افراد موضوعها والكل باطل لا يخفى بل لو صح لم يصدق ذلك الحكم الاجمالى في المجتمعة ايضا اذ لما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية في التحقيق كاذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها الخارجى بل باعتبار وجودها الذهني لكن وجودها في الذهن تفصيلا غير ممكن واجمالا غير مفيد لامتيازها في نفسها باعتبار الوجود الذي يتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتباري نعم لو بنى ذلك الابرار على ما زعمه بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات موجودات في الخارج لا تعرض لمعروضاتها في الذهن بل في الخارج لكان له وجه لكن ذلك الزعم باطل في التحقيق وبعد البناء على التحقيق لوجه لذلك الابرار قطعاً واما تفصيلا فلانا لانسلم ان المتعاقبة باعتبار وجودها في الذهن اجمالا لاتصف بتلك الاضافات في الواقع وانما لاتصف لو لم يكن ذلك الوجود الذهني الاجمالى منتزعا من موجودات متميزة في انفسها في الواقع وليس كذلك لانه منتزع عن تلك الامور المتعاقبة المتميزة الموجودة في اوقاتها ومن الين ان يميز كل موجودة في وقته لا يتوقف على وجود غيره معه وتحقيق هذا المقام هو انه لما كانت المقابلة والمطابقة والاولية والثانوية وغيرها من الاضافات المنفردة على معروضاتها وامتيازها في نفسها فاذا قلنا مبدأ الجملة الكبرى بازاء مبدأ الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجبتان شخصيتان ذهنيان حقيقيتان لا فرضيتان لكون وجود موضوعهما في الذهن منتزعا من الموجود في نفسه في الخارج ومن الين ان هاتين الذهنيتين صادقتان في المجتمعة دائما مادام الآحاد موجودة وفي المتعاقبة حين وجود التأخر في الخارج كما عرفت في السابقة والمسبوقية وهكذا يصدق في حق كل واحد من متقابلين كالتائين والثالثين وغيرها شخصيتان ذهنيان كذلك لو حكم بهما حاكم لكن لما لم يكن للذهن الحكم بتلك الشخصيات الغير المتناهية احتجنا في صورتى الاجتماع والتعاقب الى الحكم الكلي الذهني الحقيقي المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات كما قالوا في القاعدة الكلية المنطبقة على احكام جزئيات غير متناهية ومن الين ان صدق ذلك الحكم الكلي عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصيات المدرجة فيه فلا شبهة في امكان ان يتصف كل من المبدئين في الواقع المحقق بالانطباق على الآخر ولا في انطباق

وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير المتأهلي غير موجود هناك وليس المدعى الامتناع السلسلة الموجودة الغير المتأهلية ولما لم يجتمع الاحاد لا يكون السلسلة الغير المتأهلية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتأهلية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من آحادها موجودة في جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والموجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع

سائر الاحاد على سائر الاحاد سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وهذا هو معنى امكان التطبيق اى الحكم بالانطباق حكما ذهنيا حقيقيا مطابقا للواقع لا مطلقا ولو فرضنا وعلى هذا التحقيق يدور جريان برهان التضايف في المتعاقبة ايضا فظهر ان برهاني التطبيق والتضايف جاريان في المتعاقبة ايضا والفرق بينهما تحكم باطل قطعا لارباب فيه كاحكام به الامام فخر الدين الرازي بعد تأمله اربعين سنة كما اشار اليه في بعض كتبه (قوله) وان كان ذلك التجويز منهم لاجل ان السلسلة الى آخره (٢) اى لتخلف حكم المدعى في المتعاقبة لالعدم الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره من المحققين صرحوا بان ذلك التجويز منهم لعدم الجريان لكن الشارح هنا في حاشية التجريد حكم بان تجويزهم يحمّل الامر مع ان فيما ذهب اليه سدا لجميع مسالك الاوهام (قوله) فيرد عليه ان مقتضى الدليل الى آخره (٢) لا يقال ذلك ممنوع اذا لما جاز ان يكون الممكن باعتبار الوجود اللازم الى ممكنا وباعتبار الوجود الازلي محالا مستلزما للمحال فلم لا يجوز ان تكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبي ممكنا وباعتبار الوجود الاجتماعي محالا مستلزما لاحد المحالات المذكورة في البرهانين لانا نقول انما يتوجه ذلك لو كان استلزما بها لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعي وليس كذلك بل هي مستلزما لها باعتبار وجودها التعاقبي وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الوجودين فلا شبهة في ان مقتضى البرهان عدم وجودها لا بمجموعة الاجزاء ولا بمتعاقبة الاجزاء اذ الكلام ههنا وجود الكل الذي هو مجموع الاجزاء وقوله والوجود اعم من ان يكون وجودا في الآن الى آخره جواب سؤال مقدر بان يقال لعلمهم لا يثبتون للكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بان ليس لهم ان يمنعوا وجوده لان الوجود عندنا وعندهم اعم من ان يكون وجودا في الآن كفى الكون والفساد الآتيين عندهم اوفى الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كما في وجود البيت المنى تدريجيا اوعلى سبيل تعاقب الاجزاء كما في وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا يتكرر وجود مجموع الضربات العشرة في الخارج احد من العقلاء والائم يستحق القصار لاجرة ضربة واحدة وهو باطل عرفا وشرعا ولا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع في الخارج مع وجود

(٢) هذا القول ليس بموجود في نسخ الجلال ولعله وقع هكذا في نسخة المحشى فليحذر قاله مصححه ط

(قوله ثم لا يخفى) دفع لما
يتوهم ان في صورة التعاقب
لا يلزم شيء من الامرين
المحذورين وهو اتمامها
غير المتناهي الجزء لكتله

(قوله والدهر وعاء الزمان)

قال بعض المتألهين ان الدهر
محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد
جزء من اجزاء الزمان
الا وهو مقرون به ومع
ذلك لا يوجد فيه ماض
ولا مستقبل ولا قسمة
بوجه بل هو امر واحد
محيط بالازل والابد كل
منهما مقرون به فالازل
فيه باعتبار عين الابد فنه
يخفى معنى قوله تعالى
هو الاول والاخر وكون
المتجردين عن جلايب
ابدانهم المتخرطين في
سلك المجرّدات مشاهدين
للحوادث الآتية في الازمان
الناية (قوله ثم لا يخفى
انه اذا سلم جريان الدليل
الحج) دفع لما يقال ان
تجويزهم في الامور المتعاقبة
ليس لعدم وجود السلسلة
ولا لامتناع التطبيق فيها
بل لعدم جريان المحذور
اللازم من التطبيق فيها
وهو تنهاى السلسلة على
تقدير عدم تنهاى
ومساواة الجزء لكتله

او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم
يقولون ان المبادئ العالية موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان
على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجى فاخرجه من الوجود الخارجى تحكم ثم
لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذى يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير

جميع اجزائها في الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق مما ذكره الشارح في حاشية التجريد
ناقلا عن الشفاء من الفرق بين الامور الموجودة في الماضى وبين الحركة بمعنى القطع
فكلام الشيخ صريح في ان الوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع
الاجزاء وعلى سبيل تعاقب الاجزاء المتفضل بعضها عن البعض (قوله بل للوجود
عند الفلاسفة الى آخره) انما اتى به تحقيقا لما سبق من ان الوجود الخارجى عندهم اعم
من الاجتماعى والتعاقبى بان للوجود الخارجى بعد الاقسام الثلاثة قسمين رابعا هو الوجود
في الدهر ودفعنا لما يرد على الاول بان القدماء كالمبادئ العالية موجودة في الخارج وليس
شيء منها آتيا ولا زمانيا فاجاب بانها موجودة في الدهر وليس المراد من هذا القول
جوابا آخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبلية كلها مجتمعمة في الوجود في الدهر
اذلا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى الموجود في الدهر وانما هى بالنسبة الى
الوجود في الزمان و اشار الى الشارح في رسالة اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها
الوجود الخارجى ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبى كاتوهموا ههنا لان وجود تلك الامور
المتعاقبة مجتمعمة في الدهر ان كان عبارة عن الوجود العلمى فسيجيء البحث عنه وان كان عبارة
عن الوجود الخارجى فهو يستلزم وجوب انتهاء الحوادث المتعاقبة التى هى مقدورات الله
في جانب الابد لجريان البرهانين حينئذ في انتهائهما فيكون جوابا من وجه وهما
من وجه آخر وليس مائه الشارح في الرسالة من ضبطها الوجود الخارجى غير الجواب
بالوجود التعاقبى لان القائل بذلك الضبط هو المصنف في المواقف وقد صرح الشريف
هناك بانه عبارة عن الوجود التعاقبى ويدل على ما ذكرنا ان قوله فالوجود في الزمان
على سبيل التعاقب بعد هذا القول من تمة الجواب بالوجود التعاقبى قطعا بقى ان المصنف
و شارح الاشارات صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة
الثابت الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادئ العالية الثابتات موجودة
في السرمد عندهم لا في الدهر بل الموجود في الدهر هو الزمان المتغير ولذا قالوا
الدهر وعاء الزمان ولعله وجد اطلاق الدهر على ما يعم السرمد عندهم بان يكون
الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا او متغيرا (قوله ثم لا يخفى
انه اذا سلم جريان الى آخره) لا يخفى ان برهان التطبيق كما قررنا قياس خافى يتوقف
جريانه في الامور المتعاقبة على صدق مقدماته المأخوذة فيه وعلى ثبوت تقريره ببيان
امكان التطبيق كما ذكرنا فعدم جريانه فيها كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق
بعض المقدمات المأخوذة فيه لكنه اشار بالترديد السابق بين الاحتمالين المتبادر في منع

(قوله بمعنى انه يستحيل الخ) دفع لما يتوهم ان العدد من الامور الاعتبارية المستع الوجود في الخارج مطلقا فالامتاع
 انفسا غير لازم من عدم التناهي ولزوم التساوي ووجه الدفع ان العدد له حقيقة محصاة ولوازم مختصة
 وعروض لمحل وجودها في نفسه سواء كان وجوده في الخارج ﴿ ١٢٦ ﴾ بنفسه او بمنشأ اتزاعه وهو

معروض الكلية والوحدة
 اولا وبالذات ومعروضه
 ثانيا وبالعرض فمن عدم
 التناهي يلزم ذلك المحال
 التساوي قال قلت كيف
 يتصور عروض العدد
 الذي هو معروض المساواة
 اولا وبالذات على الامور
 المتعاقبة المنتشرة في الازمنة
 المختلفة قلت الامور المتعاقبة
 الوجود بحسب الزمان
 مجتمعة الوجود بحسب
 الواقع ونفس الامر
 فيجربى فيه التطبيق
 ويتصور المساواة والتفاوت
 (قوله بل الكم مطلقا)
 اى سواء كان منفصلا
 او متصلا متناهية الافراد
 او غير متناهية مجتمعة
 الوجود او متعاقبة الوجود
 (قوله فليتأمل) اشارة الى ما
 نقل عنه وذكره في نموذج
 المعلوم من ان هذا الكلام
 اذا اورد عليهم بصورة
 النقض التفصيلي وتجويز
 جرياته في صورة التعاقب
 يظهر يحجزهم من اثبات
 مدعاهم والافهم بحسب
 قانون المناظرة مانعون

عدمه او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب فان
 العدد الذي يساوى جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه
 في نفس الامر اشي من الاشياء سواء كان آحاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البدهة
 حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأتى عن قبول مساواة جزئه لكله فليتأمل
 الخلو اعنى كون التجويز منهم لعدم الجريان او للتخالف الى ان سائر المقدمات المأخوذة
 من لزوم التساوي والتناهي وبطلانها قطعية لا يقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات الامور
 المتعاقبة واثار ههنا الى ان هذين المحذورين اعنى التساوي والتناهي يجريان فيها لزوما
 واستحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انه فيها بعد في المجتمعة الغير المترتبة الاحاديثين
 جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات المجموعات وتارة باعتبار
 عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام قطعا فلذا قال فيها سبق فيرد عليه
 ان مقتضى الدليل وهذا الكلام كالدليل الثاني للمدعى الميّن بدليل قبله فانه مجرد
 التعاضد لا لفائدة العلم الجديد لانه تحصيل الحاصل كما ذكره المصنف في المواقف افراد
 ان هذين المحذورين يجريان في صورة التعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهي على
 عدم التناهي واستحالته فظاهران واما لزوم تساوي الجزء والكل من الامور المتعاقبة
 فلانه يستلزم مساواة العدد العارض للجزء للعدد العارض للكل واما استحالة فلما
 ذكره ولاجل الاشارة الى ما ذكرنا لم يقل وهذان المحذوران محالان في صورة التعاقب
 ومما يدل على ما ذكرنا ههنا ان موضوع المقدمة البديهية القائلة بان الكل اعظم من الجزء
 اعم من ان يكون جوهر او عرضا غير الكم او كما (قوله فليتأمل) يحتمل الوجوه *
 الاول ما اشرنا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالى في المتعاقبة ايضا * الثاني التنبيه
 على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذات الامور المتعاقبة وبين جريانهما باعتبار
 العدد العارض لها وان كان المساواة عارضة للمعدين اولا وللمعدودين ثانيا اذ العدد
 هناك ملحوظ تبعا لكمة الحرفى وهما ملحوظ اصالة كما اذا التفت الذهن الى المعنى
 الحرفى * الثالث ان ما ذكره ههنا كاسيأتى موقوف على كون العدد العارض للجزء
 جزءا من العدد العارض للكل وسيجيى البحث عليه والجواب عنه * الرابع السؤال
 والجواب اما السؤال فبان العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدود
 الا في الخارج واذا لم يجتمع الآحاد في الوجود الخارجى فكيف يعرضها العدد واما
 الجواب فبان العدد من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا في الذهن
 كمثيرة ضربات ومائة دورات والعروض الذهني يكفيه وجود المعروض في الذهن

ونضاه المنع واسع لكن النفوس الزكية لاتقتنع بمجرد المنع في مثل هذا المطالب (كمروض)

(قوله بل الكم مطلقا) اى سواء كان منفصلا وهو العدد او منفصلا كالمقادير وهى الجسم التعليمى والسطح
 والخط والزمان يأتى عن قبول مساواة جزء لكله وذلك لان طبيعة الكم من حيث هى تقتضى القسمة الى الاجزاء

(قوله شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع) قيل وذلك لان الآحاد الخارجية لو كانت متعاقبة الوجود منقضية بعضها عند بعض لم يكن شئ منها متصفا بالتقدم والتأخر المتضايقين وضعا او طبعيا صورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها في الذهن فالاجمالى منه لا يحصل به الامتياز الذى يتوقف عليه التطبيق والتفصيل لا يقدر عليه الذهن ﴿ ١٢٧ ﴾ ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى ورد بانه يدل على عدم

تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بل على عدم تحقق التعاقب اصلا اذ لا معنى له الا كون وجود بعض افرادة متقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه وبان المنافع للانصاف بالتقدم والتأخر الزمانين هو اجتماعهما في زمان وان تحقق احدهما ولا يتحقق الآخر اصلا واما تحققهما على التعاقب فحقق لهما والمصحح للتطبيق هو الوجود الخارجى في الواقع في زمان واحد فيحصل التقدم والتأخر بمعنى منشأ

المتناهية التى يزداد وهو بازديادها وينقص بانقضاءها فيكون عدم ازدياد بازديادها منافية لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه يكون ممائيا به تلك الطبيعة وبما قررنا ظهر ان مراده رحمه الله

* واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق آفا حال الشرط الاول واما الشرط الثانى فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتيب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا نظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم ههنا من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة مترتبة متمدة وكفى من الخصى فانه يكفى في الاول تطبيق مبدا على المبدأ وفي الثانى لا بد من تطبيق كل واحد

كمروض الاضافات والنسب * الخامس السؤال والجواب ايضا اما السؤال فبان يقال صرح ابن سينا بان العدد انما يعرض للماديات دون المحركات فلا يتم البرهان في ابطال سلسلة المحركات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان الجزء لا يكون مساويا للكل وان لم يعرضهما العدد في الواقع بل في مجرد التوهم واما الجواب فبان المختص بالماديات هو موضوع علم الحساب الذى يبحث فيه عن الجمع والتفريق وغيرها مما يعرض انفس الماديات او صورها الخيالية لا مطلق العدد فانه باطل ويشهد ببطلانه المقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح في التحقيق * السادس ما اشرنا من قوله فان العدد الذى الى آخره ليس مسوقا لمجرد استحالة التساوى بل مسوق لبيان لزوم تساوى جزء العدد العارض لأكله ايضا ولذا قال بمعنى انه يستحيل الى آخره وان جريان التناهي لزوما واستحالة ظاهر * السابع ان قوله بل الكم مطلقا اشارة الى اثبات تنهاى الابداد باجزاء برهان التطبيق كما اشرنا ولذا حكم في آخر بحث الحدوث بتناهي الامتداد المكاني قطعا من غير ايراد دليل هناك (قوله واعلم ان الفلاسفة الى آخره) لعلمه معطوف على الامر بالتأمل اى اذا عرفت ما ذكرنا فليتأمل واعلم الى آخره اوعلى المحذوف اى افهم ما ذكرنا واعلم ان الفلاسفة الى آخره والاوجه انه جملة معترضة مهيئة لابطال الشرط الثانى الذى هو توأم الشرط الاول وليس ابطاله مما يتعاقب بما نحن فيه من الابرار على دليلهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق من جريانه بلا اشتراط شئ منهما ولذا غير العنوان (قوله اذ لا نظام فيها مضبوطا) في نفسها لا بحسب وجودها في الخارج لعدم ترتيب الآحاد في نفسها وضعا او طبعيا

تعالى بالتأمل اشارة الى الدقة لاعدم الصحة (قوله وقد سبق آفا حال الشرط الاول) من انه لا يشترط اذ مقتضى الدليل عدم وجود الآحاد الغير المتناهية اصلا لاعلى سبيل التعاقب افيد ما حاصله انه لا بد لجريان الدليل من وجود الآحاد مجتمعة متباعدة ليصح اتصالها بالتقدم والتأخر اللذين هما متضايقان لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر اصلا لا خارجا ولا ذهنا اذ لو كان وجوداتها الخارجية متعاقبة مقتضية بعضها عند بعض آخر لم يكن شئ منها متصفا بالتقدم ولا بالتأخر ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها في الذهن فالاجمالى منه

اتزاعهما مجتمعين في الواقع في صورة المتعاقب (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تنهاى النفوس الخ) بمعنى انهم لما قالوا بقدوم نوع الانسان بتعاقب افراده الى غير النهاية وعدم التناسخ لزمهم ان يكون النفوس الانسانية المفارقة غير متناهية لانها باقية غير فانية فيتصفون عن جريان برهان التطبيق فيه بهذا الشرط واعتراض عليه بانها وان لم تكن مرتبة في نفسها ولكن لها ترتيب باعتبار اضافتها الى ازمة حدوثها وباعتبار ابدانها لان نفس الابن متوقفة على بدنه الذى هو شرط لحدوثه وهو متوقف على نفس ابيه المضيئة للقوة المولدة على بدنه وهكذا واجيب بان ترتيبها على ذلك التقدير باعتبار الازمان والابدان وهى غير مجتمعة ﴿ ١٢٨ ﴾ ورد بانها مجتمعة لاحالة ومرتبة

على التفصيل وذلك لما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تنهاى النفوس الناطقة المجردة

ولا بحسب وجودها في الذهن اجمالا او تفصيلا لما عرفت انها في الوجود الذهني الاجمالي موجودة بصورة وحدانية لا تميز للأحاد فيها والوجود الذهني التفصيلي غير ممكن فلا يتصف بعضها بالاولية وبعضها بالثانية والثالثة وغيرها من الاضافات والنسب لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن واذا لم تتصف الاحاد بتلك الاضافات في الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه بعد تطبيق الواحد على الواحد ينطبق سائر الاحاد على الاحاد كل نظيره في الواقع كما ذكره في المتعاقبة (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا الى آخره) قد سبق منه اشارة الى ابطاله بجران برهان التطبيق باعتبار كونها مرتبة في الحدوث زمانا وفصله في الرسالة بل بجران برهان التضاف كما اشرنا وسيدشير الى ابطاله بجران برهان التطبيق في مطلق الامور المجتمعة في الوجود لا يقال يستفاد مما ذكره ههنا ان ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتيب ذاتي وصرح في الرسالة بخلافه حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد لمادة بدنه ففيها ترتيب بالطبع لا ما نقول غاية ما استفيد من بيان اعتمادهم على هذا الشرط عدم ترتيبها في زعمهم لا في الواقع وما ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد من ان نفس الاب سبب لتحريكاتها لالاتها حركات مخصوصة معدة لحصول مادة بدن الابن الذى له مدخل في حدوث نفس الابن فيترتب السلسلة حينئذ من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق آحادها الا بملاحظة تفاصيلها كيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر لكانت الاحاد المدعومة ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها فدفع بان تلك الحركات

باعتبار الابدان والازمان فلا ريب اذا في جريان البرهان بل الجواب ان سلسلة التوالد عندهم متناهية وانما يثبتون سلاسل غير متناهية كل واحدة منها متناهية اذ قد صرح الشيخ في النصفاء بان في القرانات الكلية المقتضية للطوفانات العامة ينقرض الافراد الانسانية بل الحيوانات المنتفسة ثم يحدث بالتولد ويكون مبدأ السلسلة التوالد وهكذا

لا يحصل به الامتياز الذي لا بد للتطبيق والتفصيل لا يقدر عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى اقول هذا ظاهر الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها في بعض

اذ وجودها الاجمالي الواحدى الذهني لا يكتفى للانصاف بها ولا يمس وجودها فيه مفصلا (والابدان)

لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل يدل على قبض مادعاء من جواز الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها مقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه وامانا فلان عدم انصافها بالتقدم والتأخر الزمانيين انما يتصور بان يتحقق موصوف احدهما في زمان يتحقق موصوف الآخر او بان يتحقق موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف الآخر اصلا واما يتحقق موصوف احدهما في زمان سابق ويتحقق موصوف الآخر في زمان آخر فتحقق للتقدم والتأخر الزمانيين لامناف لهما على ما لا يخفى (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم

قلت ان كفى التطبيق الاجمالى فهو جار في غير المترتبة اذ يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازاء واحد من الاخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثانى يلزم الاقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالى لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يمكن للعقل ملاحظة كل واحد

والابدان المنعقدة قد ضبطها وجود خارجى في ازمنتها فلا بأس في انطباق بعضها لبعض حال عدمها في الواقع كما في المتعاقبة ولو سلم ان الكلام ههنا في المجتمعة فلا يجب تنالى الآحاد المترتبة بعد ثبوت التوقف بينها ولو بالواسطة والا لم يجر البرهان في المرتبة المجتمعة اصلا ضرورة ان لكل من آحادها شرائط واسبابا كما لا يخفى (قوله قلت ان كفى التطبيق الاجمالى الى آخره) يعنى التطبيق الاجمالى اما ان يكفى في المرتبة المجتمعة اولا يكفى فيها وكما كفى فيها يجرى في غير المرتبة ايضا وكما لم يكفى فيها لم يجر في المرتبة المجتمعة ايضا ينتج انه اما ان يجرى في غير المرتبة اولا يجرى في المرتبة المجتمعة والثانى باطل بالاتفاق فتعين الاول فيبطل الاشتراط الثانى ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدللة كما اشار اليه الشارح بقوله فقد وجهوا اشتراطه لا يقال وحيث تعارض الدليلان تساقطا فن اين الجزم ببطالان الاشتراط لانا نقول انما يتوجه ذلك فيما لم يستفد من المعارضة منع دليل الخصم واستفاد منها ههنا منع الملازمة القائلة بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتيب ذاتى لم يمكن الى آخره واذا قد انهدم دليلهم بهذا المنع المستفاد بقى دليل الشارح بلا معارض وقس عليه امثاله (قوله فهو جار في غير المترتبة) اى ذلك التطبيق الاجمالى الكافى في المترتبة هو بعينه جار في غير المترتبة ايضا بان يلاحظ العقل الى آخره فقيه اشارة الى ان اتصاف الآحاد في الواقع بالاولية والثانوية وغيرها من التقدم والتأخر وسائر الاضافات غير الانطباق والوحدة مستغن عنه في التطبيق الاجمالى في المرتبة اذ يكفى مجرد فرض اثنين من المجمتين مبدين ينطبق احدهما على الآخر مع مجرد اتصاف كل من الآحاد الباقية بعنوان الواحد من جملة معينة من المجمتين واتصاف ذلك الواحد بكونه بازاء واحد من الجملة الاخرى من غير احتياج الى سائر الاضافات والنسب بان يقال نأخذ واحدا من الجملة اولا ونفرضه مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ واحدا آخر ثانيا ونفرضه مبدأ للجملة الثانية الصغرى ونجعل الاول بازاء الثانى ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد من الآحاد الباقية للجملة الكبرى واحد من الآحاد الباقية للصغرى للصغرى فيلزم التساوى اولا يكون فيلزم التساهى ومن البين ان هذا التطبيق الاجمالى هو بعينه جار في غير المرتبة والفرق تحكم باطل فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجمالى مجرد قوله بان يلاحظ العقل الى آخره بل هو تلك الملاحظة بعد فرض انطباق المبدئين المفروضين كما صورنا ولذا لم يقل فيما بعد بل ربما كان الزيادة في جانب التناهى او في الاوساط الأبرى انا اذا اوردنا التزديد في المرتبة قبل اعتبار

تناهى النفوس الناطقة
المجردة) القائلون بعدم
العالم النافون للتناسخ قالوا
بقدم نوع الانسان وتعاقب
افراده الى غير النهاية
وبقاء نفوسها الناطقة بعد
المفارقة عن الابدان

(قوله بل لهم ان يدفعوا) حاصله انه اذا لم يكن بين الآحاد ترتيب وضعى او طبيعى جاز ان تقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اذ ليس لها نظام منسق حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فان قيل اما ان تكفى ملاحظة الآحاد اجمالا ١٣٠ فلا حاجة الى الترتيب اولاً لتكفى بل

لا بد من ملاحظتها تفصيلاً فلا يمكن التطبيق وان كانت الآحاد مرتبة اجيب بان فى المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف لا يتصور الزيادة فى مبدأ الانطباق ولا فى الاوساط للاتساق فلو لم تكن فى الجانب الآخر لزمت التساوى قطعاً ولم يتحقق الزيادة اصلاً مع فرضها اولاً بخلاف الغير المرتبة فانه يجوز ان يكون الزيادة فى الاوساط فلا يلزم التساوى ولا الانقطاع هذا ما قرر عليه كلام المحققين ولى فيه نظر فان الملاحظة الاجالية لما كتبت فى اطباقها فلتكتف ايضا فى تحصيل اتساقها ولا فرق بينهما اصلاً فانه ليس هناك سلسلتان موجودتان فى الواقع وهما منطبقتان الا بحسب الملاحظة الاجالية (قوله بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ) اى ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل فى الآحاد الغير المترتبة

واحد بازاء كل واحد واحد مفصلاً ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال فى الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه فى السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة

تطبيق المبدئين يختار الخصم الشق الثانى وينع لزوم التناهى فى جانب اللاتناهى مستنداً بان الزيادة فى جانب التناهى ولذا احتجوا الى تطبيق المبدئين لينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهى ويلزم التناهى فلا بد هنا ايضا ان يلاحظ التردد المذكور بعد فرض مبدئين وانطباقهما وان لم يكونا مبدئين فى الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق هذا المقام (قوله ودعوى الى آخره) ليثبت بها ملازمتهم الممنوعة تحكم اى حكم بلا دليل فيكون ممنوعاً وحكم بلا دليل مع قيام دليل او بدهاة على خلافه فيكون باطلاً وربما يحملونه كناية عن البطلان بهذا الاعتبار وهو المراد منه ان دعويهم بالفرق يتضمن منع جريانه فى غير المرتبة مستنداً بالفرق فلا بد من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدر من وجهين (قوله بل لهم ان يدفعوا الى آخره) الظاهر انه اضراب عن المحذوف بقرينة الحكم بالتحكم اى ليس لهم ان يدفعوا ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجاليين بل لهم ان يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق فى غير المرتبة بان ينعوا جريان التطبيق باختيار الشق الثانى ومنع لزوم التناهى بناء على جواز ان يكون الزيادة فى الاوساط لافى جانب اللاتناهى فيندفع المعارضة اذ مجرد جريان التطبيق الاجمالى فى غير المرتبة لا يكفي فى بطلان الاشتراط الثانى بل لابد من جريان برهان التطبيق فى تناهيهما ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه فى ضمن المعارضة عن دليلهم فتحرير ان المراد من التطبيق الاجمالى هو التطبيق الاجمالى المظهر لانتقال الزيادة الى جانب اللاتناهى وذلك التطبيق حاصل فى المرتبة لافى غيرها فحصل الفرق بين التطبيقين فاهم ان يدفعوا بالفرق فالوجه ان يترك الاضراب ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا الى آخره ونقول وليس لهم ان يدفعوا بذلك ايضا لانه انما يتوجه لوجع عمل كل واحد من الآحاد الباقية للجملة الكبرى بازاء واحد او متعدد من الآحاد الباقية للجملة الصغرى وليس كذلك بل كل واحد من الاولى انما يحصل بازاء واحد من الثانية فعلى ذلك التقدير لاحتمال ان يكون واحد من اوساط الاولى بازاء متعدد من اوساط الثانية بل لابد ان ينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهى قطعاً كما لا يخفى على ذوى

بان يدفعوا عدم كفاية الاجمال فى الغير المترتبة وكفايتها فى المترتبة فان هذا الادعاء تحكم (البصائر) بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه لا يظهر فى السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهى لجواز كون الزيادة مستقرة فى الاوساط غير منتقلة منها الى الطرف الغير المتناهى وذلك لعدم اتساق نظامها بخلاف السلسلة

(قوله ولي ههنا كلام آخر) اشارة الى انه من متفرقاته السانحة له على ماهو المشهور ولعله خطر عليه على سبيل التوارد اذ قد سبق اليه السيد الشريف **١٣١** في حواشي التجريد وحاصله ان كل غير متناه يلزمه الترتب باعتبار ان المجموع يتوقف على مجموع ناقص عنه

بواحد في ضمنه وهكذا يجرى التطبيق بين المجموعات (قوله لان المجموع يتوقف على المجموع

الى طرف اللانهاى فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة في الاوساط ولي ههنا كلام آخر يتدفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات

البصائر ولذا حكم المتكلمون بذلك من غير احتياج الى ما يذكره بعده (قوله ولي ههنا كلام آخر يتدفع به هذا الدفع الى آخره) هذا دليل آخر على بطلان اشتراط ترتب الآحاد بان يقال لو وجدت جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت مترتبة الآحاد اولا بل سوا كانت مجتمعة او متعاقبة لوجد هناك موجودات مترتبة بالطبع هي المجموعات الموجودة التى بعضها جزء للبعض الآخر والجزء متقدم على الكل طبعا ويجرى فيها التطبيق الاجمالى بلا نزاع ويلزم تنهاى الآحاد ويستفاد منه ايضا منع دليلهم مستندا بانه انما لا يمكن للعقل حينئذ التطبيق لو لم يكن هناك موجودات مترتبة اخر غير الآحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع فبتغيير الدليل لان ذلك الدفع كان منعا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة التطبيق الاجمالى بين الآحاد الغير المترتبة وهذا كان اثباتا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة اللازمة لاطلاق الآحاد (قوله فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة الى آخره) يعنى ان المجموع الاول هو مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه والمجموع الثانى مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه وثانى المجموع الاول فى الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول وثانى المجموع الثانى فاذا توهم انطباق المبدأ على المبدأ والثانى من المجموع الاول على الثانى من المجموع الثانى والثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب كل نظيره فى مرتبته من مراتب الاعداد فاما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة فى المجموع الاول واحد من المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى فلزم مساواة الجزء للكل لتساوى مجموعاتها حينئذ اولا يوجد فى المجموع الثانى فلزم انتهاء المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى بل فى المجموع الاول مع فرض لانتهايهما اللازم لفرض عدم تنهاى الآحاد مطلقا والكل باطل فظهر تنهاى المجموعات الموجودة فى ضمن كل جملة (قوله والمجموع الذى ينتهى الى آخره) جواب سؤال مقدر اورده فى الرسالة حيث قال فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تنهاى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تنهاى آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية

الح) لا يخفى ان العدد لما كان غير مركب عما تحته من الاعداد لا يتوقف المجموع الاول على المجموع الثانى وان استلزمه ولكن الاستلزام كافى فى المطلوب (قوله والمجموع الذى ينتهى اليه الخ) دفع لما اورده

المترتبة فانها لا تناسق نظامها لا تستقر الزيادة فى الاوساط بل تنتقل بمجرد تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع (قوله والمجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات الح) دفع لما يورد ههنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تنهاى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تنهاى آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية ووجد الدفع انه يلزم تنهاى آحاد المجموع الاول ايضا

وذلك لان المجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات يكون لامحالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة فى السلسلة وفى المجموع الاول تنتهى بعدد متناهية الى اثنين فيكون المجموع الاول متناهيا

من ان تنهى المجموعات المترتبة لا يوجب تنهى الآحاد لان ١٣٢ كل احد من المجموعات يشتمل على

يكون لاحالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الانسان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهى بعدد متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناها وان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى غير النهاية

قلت بل يلزم منه تنهى آحاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تنهى المجموعات ينتهى بعد اسقاط الآحاد المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ما توهمه هذا السائل انما يرد لولم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا في البعض الآخر اندراج الجزء في الكل كمشترجل متباينة بالذات غير متناهية الآحاد وليس كذلك فتنهى المجموعات التي يندرج بعضها في بعض هو المجموع الذي لم يندرج فيه مجموع آخر وذلك المجموع يمتنع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات كان عدتها متناهية ولما كان التفاضل بين كل مجموعين متوالين بواحد كان تفاضلات المجموعات المتناهية آحادا متناهية وهي التي اسقطناها واذا ضم الاثنان الذي هو من جملة المجموع الاول الى تلك الآحاد المتناهية يكون المجموع متناها وهو بعينه عبارة عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة آحاد يتضمن تسعة مجموعات متناقة بواحد ويتضمن المجموع الثامن المركب من تسعة آحاد ثمانية مجموعات منها فاذا جعل مبدأ تسعة مجموعات بازاء مبدأ ثمانية مجموعات والثاني من الاول بازاء الثاني من الثانية وهكذا الى ان نجعل المجموع الثامن من الاول بازاء المجموع الثامن من الثانية فقد انتهى مجموعات الثانية وكان هناك ثمانية آحاد هي تفاضلات المجموعات فاذا اسقطناها عن المجموع الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول الى الاثنين الذي هو المجموع التاسع من المجموعات المدرجة فيه واذا ضم الاثنان الى الآحاد الثمانية المتناهية كان مجموع آحاد المجموع الاول عشرة متناهية (قوله وان شئت قلت الى آخره) هذا دليل آخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات الموجودة في ضمنها بدل قوله لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد الى آخره فراده وان شئت في بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا فلا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وغيرها من المراتب الغير المتناهية فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الآحاد مجموعات مترتبة هي مراتب الاعداد الغير المتناهية التي بعض تلك المراتب جزء من البعض الآخر ومعرضات تلك المراتب ويجري برهان التطبيق في تلك المجموعات المترتبة بانطباع السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين ويلزم انتهاءها في مرتبة واحدة من مراتب الاعداد التي كل مرتبة منها متناهية الآحاد ومجموع الآحاد المتناهية للمراتب المتناهية متناهية فيلزم تنهى الاعداد العارضة وتنهى الآحاد المعروضة لها اما جريان البرهان في سلسلة المعروضات المترتبة فظاهر واما جريانه

آحاد غير متناهية وحاصل الدفع ان المجموع الاول بعد اسقاط الآحاد على عدد المجموعات المتناهية ينتهى الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وهو الاثنان فيكون متناها للاحالة (قوله وان شئت قلت) هذا الوجه ايضا مبنى على تحقق الترتب لتوقف كل جمع على جزئه فينتهى سلسلة المجموعات الى مجموع لا يكون فوقه مجموع ويكون آحاده متناهية لانتهاء المجموعات التي بعدها فيكون امر الانتهاء على عكس الاول والتسلسل في كليهما من جانب العسل ولكن الاول اظهر وامثل وقيل لاحاجة الى ذلك لان الامور الغير المتناهية مطلقا لا تتجاوز في القسلة عن الواحد وفي الكثرة عن غير المتناهي فيلزم ان يكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين ورد بان غير المتناهي ليس هو عبارة عن عدد معين وانه ليس طرفا للسلسلة ومراتب الزائد والتناقص عارضة للمجموعات الغير المتناهية فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لموارض اجزائه

(قوله فينطبق السلسلة المبدأ من الواحد) فينتهي الى مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون آحاد ذلك المنتهى اليه متناهية ايضا قيل سنجلى في ابطال الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهوان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مرتبة او غير مرتبة ﴿١٣٣﴾ لا يتجاوز في العلة من الواحد وفي الكثرة من الغير المتناهي فراتب

فينطبق السلسلة المبدأ من الواحد على السلسلة المبدأ بما فوقه

في سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لا يجري في سلسلة الاعداد التي لا تميز لها في نفس الامر وهي الاعداد التي لم تعرض للموجودات واذا عرضت للموجودات كان لها تمييز في الواقع فيجري البرهان فيلزم اما مساواة جزء العدد لكله او انتهاء مراتبه على تقدير لاتناهيه والكل محال كما اشار اليه فيما سبق والحاصل مراده انه لو وجدت امور غير متناهية يلزم ان توجد هناك مجموعات مترتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد العارضة والاخر سلسلة المعدودات المعروضة للسلسلة الاولى ويجري برهان التطبيق في كل من هاتين السلسلتين ويلزم منه ان يكون الامر كذلك في الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه عدد غير متناه ومع الواحد يعرضه عدد آخر غير متناه ايضا والعدد الاول جزء من العدد الثاني فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهية بعضها جزء من البعض الآخر وكل منهما غير متناهي المراتب كما لزم ان يوجد مجموعات مترتبة هي معروضات تلك الاعداد المترتبة ولا يتوهم ان العدد الغير المتناهي لا يزيد عليه واحد او عدد آخر لانه انما لا يزيد عليه في جانب اللانهاية لافي جانب التناهي كما ههنا والفرق بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره فيما سبق ان التسلسل ههنا في جانب العلويات اذا علة الاولى التي هي الواحد متعين ليس قبله غلة اخرى وفيما سبق في جانب العلل المتعين هو العلل الذي هو المجموع الاخير ولم يوجد اول الاجزاء وههنا اوها م فاسدة مبنية على الغفول عن سياق كلام الشارح وسباقه منها ما قيل في الظاهر ان المراد من تحقق الواحد والاثنين وغيرها تحققها في اصل الامور الغير المتناهية لا تحققها في المجموعات المذكورة بلا حاجة الى اثبات المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن التطبيق في نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء على اثبات الترتب بينهما باعتبار عروض العدد وان لم يكن بينهما ترتب مع قطع النظر عن عروض العدد لها وحاصله لا بد من تحقق الواحد والاثنين وغيرها ولا شك ان الثاني منها مترتب على الواحد والثالث على الثاني وهكذا فينطبق السلسلة المبدأ من الواحد الى آخره وليت شعري ما معنى ترتب الثاني على الواحد والثالث على الثاني من الآحاد الغير المترتبة بوجه وانما المترتب على الواحد هو الاثنان وعلى الاثنين هو الثلاثة كما هو صريح عبارة الشارح نعم تلك الاعداد انما اعتبر عروضها للآحاد لا للمجموعات لكن بعد عروضها للآحاد حصل هناك مجموعات مترتبة كمراتب الاعداد ومنها ما قيل هذا طريق آخر في اثبات الترتب وحاصله وان لم يكن بين الآحاد ترتب بحسب ذواتها لكنه قد يعرضها عوارض

التزايد والتناقص يجب ان تكون غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد انتهى اقول لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على بعض الى غير النهاية فظهر ان ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تنهاى اجزائه المترتبة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا القول بعدم تنهاى

مراتب التناقص في السلسلة المعروضة باطل قطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القبائل وجعله مبنى دليله ولعل منشأ هذا القول استلزام كون عدد التوافيق غير متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما وقياس السلسلة المفروضة بالاجسام القائلة

فان قلت انما يلزم ما ذكرته لو كان العدد مركبا من الاعداد التي هي تحته وهو ممنوع كما اشتهر
عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لامن الاعداد التي هي اقل منه
فان تركب العشرة من اربعة

مرتبة تصير الاجزاء ايضا مرتبة بالتبع مثل الواحد والاثنين والثلاثة ولا يخفى
ان ماسيجي من قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته الى آخره صريح
في انه جعل معروض العدد فوقاني مرتب على معروض العدد التحتاني بالذات
لا بجمعية ترتب العدد فوقاني على العدد التحتاني وبالجملة ماسبق منه من استحالة
العدد او مطلق الكم الذي يساوي جزؤه لكلمه يدل على ان مراده اثبات الترتب
الذاتي بين مراتب الاعداد العارضة وماسيجي منه يدل على ان مراده اثبات الترتب
الذاتي بين معروضات المراتب فثبت ما قلنا من ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين
(قوله فان قلت الخ) منشأ هذا السؤال امران احدهما شهرة ما اشتهر عن ارسطاطاليس *
وثانيهما توهم ان كون معروض العدد الاقل جزءا من معروض العدد الاكثر موقوف على
كون العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر ومورد الملازمة في الدليلين لانه منع بان يقال لانسلم
انه لو وجد امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الاحاد موجودات مرتبة
بالذات وانما يلزم ذلك لو كان العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر بان يتركب العدد من الاعداد
التي تحته وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطاطاليس خلافاه واذا لم يكن العدد الاقل
جزءا من الاكثر لم يكن معروض الاقل ايضا جزءا من معروض الاكثر فليس هناك سوى الاحاد
موجودات مرتبة لافي عوارض الاعداد ولا في المعروضات وينقدح منه ما سافه من جريان
برهان الطبق في الامور المتعاقبة المبني على لزوم مساواة جزء العدد لكلمه ولما كان ما ذكره
السائل لا يوضح سندده صالحا للاستدلال على خلاف ما ادعاه من استلزام الترتب
استشعر منه معارضة بان يقال بل ذلك الاستلزام باطل لان العدد مركب من الوحدات
لامن الاعداد التي تحته فلا موجود هناك سوى الاحاد لافي الاعداد العارضة ولا
في المعدودات المعروضة فلذا اشتغل في مقام الجواب بمنع دليل المعارضة اولاهم باثبات
الملازمة المبنوعة ثانيا كما لا يخفى (قوله فان تركب العشرة الى آخره) تلخيصه
العشرة اما ان تتركب من ستة واربعة فقط او من ثمانية واثنين فقط او من تسعة وواحد
فقط وهكذا واما ان تتركب من اثنين منها ومن ثلاثة منها واما ان تتركب من جميع
هذه الصور واما ان لا تتركب من شيء من هذه الصور لاعلى سبيل الانفراد ولا على
سبيل الاجتماع بل من الوحدات العشرة والاول باطل مستلزم للرجحان من غير
مرجح والثالث باطل مستلزم لان يكون للعشرة حقائق مختلفة والثاني باطل مستلزم
لكلا المحذورين فتعين الرابع قال في المواقف وشرحه وكل عدد يقوم بوحداته
لا بالاعداد فالعشرة مجموع وحدات مبلغها ذلك وقال ارسطوان العشرة ليست ثلثة
وسبعة ولا اربعة وسنة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها منها لا مكان تصور

للاقسامات الغير المتناهية
على سبيل التناقص عند
الحكماء الناسخين للجزء
الذي لا يتجزى وتركب
الاجسام منها مع ظهور
الفارق (قوله فان قلت
انما يلزم ما ذكرت) من
جواز اجزاء الدليل
في التقديرين وترتب
الاستحالة عليه لو كان
العدد مركبا من الاعداد
التي تحته اذ لو لم يكن مركبا
منها لم يكن هناك مجموعات
ولا تحقق الاثنين والثلاثة
وما فوقها فلا يتصور هناك

(قوله ليس اولى من تركيبها الخ) قال المحقق الهروي رحمه الله كان المراد من اولوية تركيب العدد من بعض الاعداد دون بعض هو لا اولوية عند العقل وبلزوم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتي هو لزومها كذلك والافتقار حقيقة الشيء بامر دون غيره لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجمل لا يتخلل بين الذات والذاتي وعلى كل من الشقين يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له وتكرر حقيقته من حيث هي فتلخيص الدليل انه على تقدير تركيب العدد من الاعداد يلزم ان يكون النسبة بين الذات والذاتي نسبة بالأمكان لا بالضرورة ولانه يلزم ان يترتب على العشرة لوازم الاعداد التي تحتها فان لازم الجزء لازم الكل والحق ان المدعى بدهى الا ترى ان الاربعة ليست اربعة الا بان اجزاؤها الاولية اربعة فانهم (قوله فيتعدد تمام ماهية شيء واحد) قال السيد الشريف لاختفاء في استحالة ان يكون شيء واحداً أمور مختلفة ١٣٥ ❦ كل واحد منها ماهية اذا لم يشتمل بعض هذه الامور

على بعض اصلا والالكان
لشيء واحداً ماهيات متخالفة
وكذا اذا اشتمل احدها
على الاخر وزيادة والالزم
كون الجزء والكل تمام
ماهية شيء واحد وكذا
اذا اشتمل جزء من احدها
على جزء من الآخر ولم
يشتمل جزء من الآخر
على جزء من الاول على
سبيل التساؤل كالحیوان
الباطق والجسم الناطق
واما لو كان هناك اشتغال
على سبيل التساؤل كما
في الاعداد ففيه تأمل
اذلا يلزم هناك تعدد
الماهيات بل الحاصل من
احدها بعينه هو الحاصل
من الآخر فيجوز ان يتركب

وسنة ليس اولى من تركيبها من الثمانية والاشنين ولا من غيرها من الاعداد التي تحتها قلما
ان يقال بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام
ماهية شيء واحد وهو محال وامان يقال بعدم تركيبه منها ولما بطل الاول تعين الثاني
قلت هذا الكلام

العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل وحدة من
وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المدرجة تحتها فقد تصورت حقيقة
العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة
مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركيب العشرة من الاشرين والثمانية ليس
اولى من تركيبها من ثلثة وسبعة او اربعة وستة او خمسة وخسة فان تركيب بعضها
لزم الترجيح بلا مرجح واذا تركيب من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان
كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل منها
مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذلا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت
القدر المشترك بينها الذي يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف
بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بان تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها
من تلك الاعداد فيلزم الترجيح لان اشتغال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد
ترجيحا ويحاج بان لا كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد
المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول (قوله
قلت هذا الكلام الى آخره) يعني نختار ان العدد مركب من جميع الاعداد التي تحتها

التطبيق (قوله فيتعدد تمام ماهية شيء) وذلك لانه لا معنى لتام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كان
العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمسين اللتين تحتها تمام ماهيتها ضرورة كفايتها
في حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاشرين والثمانية ومجموع
الواحد والستة تمام ماهية لها لما ذكرنا بعينه وظ ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف ومغاير لما عداه فتركبها
عن جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان لا يلزم من تركيبها من جميع الاعداد
تحتها كونها ذاماهيات متعددة بل اللازم من ذلك تركيبها من امور متخالفة الحقيقة كالحیوان المركب من
العناصر المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهياتها اذا كانت مركبة نارة من خمسين بخصوصه ونارة من اربعة وسبعة
بخصوصه وهكذا انتهى واما ما قيل انه لا استحالة في كون الشيء الواحد ذاماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات

من الكل انتهى انت تعلم ان لكل عدد سواء كان مشتملا على الجزء الصوري او لا حقيقة محصلة ولوازم مختصة
فبالضرورة لا يكون الحاصل من احدهما عين الحاصل من الآخر فكيف لا يلزم تعدد الماهيات (قوله انما يتشبه الخ)
قل المحقق الهروي العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري وحدات من حيث انها مقارنة للهئية الاجتماعية
لا لوحدة المحضة كما يشهد به البداة وتفصيل المقام ان ههنا وحدات من حيث انها مشتملة على الهئية الصورية
ووحدات من حيث انها معروضة لها ووحدات محضة من غير ان يكون هذه الهئية داخلية فيها او عارضة لها
وكل وحدة وحدة وكل من الاولين عدد على تقدير والثالث كثرة محضة وليست بعدد والرابع وحدة محضة
وليس بكثرة ولا عدد ولا شك ان دخول الوحدة المحضة في العدد لا يستلزم دخول الوحدات المجتمعة فيه كما يشهد به
الضرورة كيف ويلزم حينئذ دخول كل وحدة فيه مرتين مرة على الافراد ومرة في ضمن المجموع وتركب الثلاثة
مثلا من الاجزاء الغير المتناهية (قوله اذا كان الكل الخ) قد يقال لو لم يكن للعدد جزء صوري يصدق عليه الوحدة
اذ كل كلى كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير من افراده
وما يصدق عليه العدد لا يصدق عليه الوحدة اذا الوحدة ليست من المقولات ولا ما يصدق عليه المقولة على ما صرح به
الشيخ رحمه الله وغيره ورد بان لامنافاة بين صدق ﴿ ١٣٦ ﴾ الوحدة والكم على الوحدات اذ صدق

انما يتشبه اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الآحاد
فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر
المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها

ولان سلم انه يلزم حينئذ ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة بالنوع موجبة لتعدد تمام
ماهيته وحقيقته وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته وذلك
ممنوع لجوازن يكون كل نوع من العدد عبارة عن محض الوحدات التي ليس وراءها
صورة نوعية اخرى مقومة لذلك النوع وحينئذ لا يلزم ذلك قطعا اذ لم يكن هناك
سوى الوحدات جزء آخر يخالفها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل من جمع الاربعة
الى الستة ليس الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جمع الانثني الى الثمانية وهذا
كما ان المجموع الحاصل من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس الانوع الفضة سواء
حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جمع درهمين الى ثمانية دراهم بخلاف

الوحدة عليها على انها
وحدات كثيرة وانت خبير
بانه لا يدفع صدق الوحدة
التي ليست بعدد على العدد
والتحقيق ان الوحدات
التي هي العدد على تقدير
عدم اشتماله على الجزء
الصوري هي الوحدات
من حيث انها معروضة
لهئية وما يصدق عليه
الوحدة بالصدق الكثير
هو الوحدات المحضة

من غير ان يكون الهئية داخلية فيها او عارضة لها (قوله واما اذا كان محض الآحاد فلا الخ) انت (ما)

خير بانه لا ثبت لذلك ولو صح ان العدد ليس بمشتمل على الجزء الصوري فلاتم انه محض الآحاد بل هو الآحاد
من حيث انها معروضة للهئية الاجتماعية فلا بد من اثبات كون المجموع الاقل جزءا من المجموع الاكثر ودونه

مشتملة بعضها على بعض سبيل التبادل كما فيما نحن فيه فبحث آخر لا يضر الشيء المحقق كما لا يخفى (قوله حينئذ ويكون
كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها) فيكون
دخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد التي تحتها قيل سنح لى ان العدد يجب ان يكون له صورة
نوعية وراء الوحدات وذلك لان الوحدات يصدق عليها انها وحدة اذ كل كلى لما يصدق على الواحد من افراده
كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد فظهر ان ما يصدق عليه الوحدة
لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما انفصالا بل لا بد لها في ذلك
من صورة نوعية تثبت وجوب كون كل عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصة اقول وانت خير بانه لا منافاة بين صدق
الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة على

ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والمعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية ففي تركبه من الاعداد التي

ما اذا اشتمل احد الجزئين في الجمع الاول على درهم من ذهب وفي الجمع الثاني على درهم من رصاص فالجموع في الاول يكون مركبا من الفضة والذهب وفي الثاني يكون مركبا من الفضة والرصاص وهذا المركبان متخالفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال انهم صرحوا بان مراتب الاعداد انواع متخلفة لاختصاص كل مرتبة بآثار متباينة كالمنطقية والاصمية وغيرهما كما اعترف به ومن البين ان مجرد الاجزاء المادية التي هي الوحدات ههنا غير كافية في تقويم النوع المركب بل لا بد من الجزء الصوري جوهر اكان كالصور النوعية لانواع الاجسام او عرضا كالصورة السريرية لنوع السرير بناء على ان المركب من الجوهر والعرض الحال فيه جوهره تجاوز كون كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التي هي الاجزاء المادية فقط احتمال باطل اجاب عنه بقوله وحيث يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا الى آخره يعني لا دليل على ان شيئا من الانواع المركبة لا يتقوم بمجرد زيادة المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد من هذا القليل وعدم التقوم في اكثر المواد لا يتافى تقوم البعض بل يجوز ان يكون التقوم بمجرد زيادة المادة من خواص انواع الكم المنفصل بحيث لا يوجد فيما سواها اصلا لا في انواع الكم المتصل فقط كما توهموا ههنا (قوله والمعجب ان بعض المتأخرين الى آخره)

يعني ان في ارسطاطاليس له وجه لانه انما نفاه لزعم ان لكل نوع من انواع الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات مغايرة بالنوع لصور سائر الانواع منها وحيث لا يلزم المحذور المذكور قطعا واما في ذلك البعض مع تصريحه بان ليس لها صورة نوعية وراء الوحدات فما يتعجب منه اذ على هذا التقدير لا يلزم المحذور المذكور والحال ان من البين ان واحدا وواحدا جزء من واحد وواحد وواحد ولفاقل ان يقول التعجب منعكس اليه لان ما ذكره منظور فيه نظرا واضحا اما اول فلانه ان اراد انه على هذا لا يلزم المحذور المذكور فقير مفيد للتعجب لجواز ان يكون فيه لمحذور آخر وان اراد انه لا يلزم محذور اصلا فممنوع كيف ويلزمه محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد التي تحتها وهو باطل بداهة وهذا المحذور هو المصرح به في المواقف بل هو العمدة ههنا كما قلنا عن شارحه الشريف واما ثانيا فلانه لا يتكر احد من ذوى ملكة الحكمة انقسام مطلق الكم انقسام الكل الى الاجزاء الممكنة فيه وعليه مبنى التثنيف والتفريق والتقسيم المبحوث عنها في علمي الحساب والهندسة فلا نزاع لاحد ان الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما النزاع في ان ذلك الجزء عبارة عن محض الوحدات او عنها مع الصورة النوعية الفائضة عليها كما ان الانسان ليس عبارة عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية الانسانية الفائضة على العناصر وتحققه انهم

خرط القتاد (قوله من خواص الكم المنفصل) بخلاف المتصل فان اجزائه المقدرية غير متخلفة بالماهية

ما حققه الشارح في حواشيه على شرح التجريد في مبحث العلة والمعلول وظهر ان صدق الوحدة عليها بهذا المقيد لا يتافى صدق الكم عليها وكونها عدداً بل يحققها كما لا يخفى وانما المتافى لهما كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك (قوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل) اي ويكون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعاً آخر بسبب ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء المقدرية التي اشتمل عليها اقسام الكم المتصل من الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان غير متخلفة بالماهية لما تقرر عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح بذلك الشارح العلامة في حواشيه شرح التجريد في مبحث العلة والمعلول

تحت ومن الين ان واحدا واحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد

قسموا المركب الى حقيقى هو ما قاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصور النوعية لاجزائه المادية تجعلها واحدا حقيقيا ويرتب عليها آثار مخصوصة كالانسان وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا للمركب جزء آخر وراء الاجزاء المادية وهذا الجزء هو الصورة النوعية والى غير حقيقى هو ما لم يفض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى كالعسكر المؤلف عن محض الاتحاد وعلى هذا ليس للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا صنف آخر مؤلف من الاجزاء المادية والهيئة الاجتماعية على وجه مخصوص المعارضة لها كالسرير المؤلف عن الاجزاء المادية المجتمعة على وجه مخصوص لا باى وجه كان كالعسكر مع تلك الهيئة السريرية على ان تكون داخلية فى قوام نوع السرير واختلفوا فى ان هذا الصنف من القسم الاول او من القسم الثانى اذا تقرر هذا فنقول مراد ارسطو وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قيل القسم الثانى كالعسكر لا من قيل القسم الاول ولا من قيل السرير للزوم المحذورين المذكورين فرادهم بقولهم لا من الاعداد هى الاعداد المشتعلة على الصور النوعية سواء كانت داخلية فى ذاتها كالصورة النوعية الانسانية او عارضة للوحدات كالصورة السريرية ولذا صح لهم نفي تركبه من الاعداد التى تحت (قوله ومن الين ان واحدا الى آخره) يعنى ان مجموع الوحدات جزء من مجموع الوحدات التلت مع عدم الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بين يديه ربما ينبى عليه بما أتى منه بعد من ان المجموع الاول ليس عين الثانى ولا خارجا عنه بداهة ثبت كونه جزءا للحصر العقلى فى ان الشئيين المتغايرين فى الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما عين الآخر فى الواقع او جزءه او خارجا عنه ولما بطل الاول والثالث تعين الثانى فلما ثبت كون الاثنين جزءا من الثلاثة فقد ثبت كون العدد جزءا من العدد اذ لا فرق بين عدد وعدد آخر فى هذا الباب فيثبت الملازمة المنوعة باعتبار طارئ الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد جزءا من العدد يستلزم كون معروض الاول جزءا من معروض الثانى وان لم يستلزم العكس كما يشير اليه فيما بعد فى هذا التعجب المبني على عدم المحذور مع هذا الحكم الين اثبات للملازمة المنوعة قيل سنح لى دليل على ان لكل نوع من العدد صورة نوعية وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات اذ كل كلى يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه الشارح فى حاشية التجريد والظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لا بد فى ذلك من صورة نوعية واجيب بان ما ليس بداخل تحت الكم هو الوحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكم المنفصل هو

(قوله ثم عدم تركيب العدد) اي ١٣٩ ❦ لاجابة لثاني اجزاء الدليل على التقريرين المذكورين الى التزام

ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التي تحتها لا ينافي تركيب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بداهة ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد

الوحدات الكثيرة اي المقيدة بالكثرة لا مطلقا كما حققه الشارح في حاشية التجريد ايضا وفيه نظر لان المقيدة بالكثرة مطابق الكم المنفصل ومراد القائل ان الوحدات بنفسها لا تكون نوعا معينا من العدد والكم المنفصل فله ان يعود ويقول الوحدات الكثيرة جنس شامل للانواع ولا بد لكل نوع من فصل يميزه عن سائر الانواع وقد تقرر عندهم ان الفصول مأخوذة من الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة نوعية وراء الوحدات الكثيرة واقلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال ليس حصول العدد مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص لانه حاصل باى وجه كان كالعسكر فهو من قبيل القسم الثاني قطعاً واقول سنحلى دليل على ان ليس لنوع العدد صورة نوعية وراء الوحدات لان نوع الثلاثة مثلا لا يمتاز عن سائر انواع العدد بأن يقال هو الوحدات الكثيرة ولا بان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اي العارضة لها الهيئة الاجتماعية بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثلاث اوبان يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الاثنينين بواحد والناقصة عن الاربعة بواحد والاول باطل والالكان نوع الثلاثة فصلا لنفسه وكذا الثالث والالكان تصور حقيقة الثلاثة مستلزما لتصور الاربعة فتمين الثاني ومن البين ان مفهوم الزائدة على الاثنينين بواحد منتزع من الواحد الاخير الزائد على الاثنين فيكون ذلك المفهوم فصلا لنوع الثلاثة ومأخوذا من الوحدة الاخيرة لامن الصورة النوعية وراء الوحدات وبالجملة جنس الوحدة يمرضها الوحدة والكثرة لكونهما من الامور الاعتبارية في التحقيق فالوحدة الواحدة هي الوحدة وتصور الواحد بديهى فلا دور ولا تسلسل محالا وبزيادة وحدة اخرى عليها يحصل ويتقوم نوع الاثنين وبزيادة وحدة اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلاثة وهكذا الى غير النهاية فليس في سلسلة الاعداد غير الوحدات بقى ههنا كلام هو ان الغرض الاصلى من ابطال الشرط الثاني ابطال عدم تناسل النفوس الناطقة المجردة الابدية بعد حدودها كما هو رأى ارسطو لكن في معروض الاعداد للمجردات كلام فاللائق ان يتعرض بتحقيق معروضها لها في الواقع ههنا ليم هذا الجواب بالاربية نعم الجواب الذى يذكره بعدد لا يرد عليه ذلك (قوله ثم عدم تركيب العدد الى آخره) يعنى لو فرضنا ان العدد ليس بتركيب من الاعداد التي تحتها فالملازمة المذكورة ثابتة قطعاً باعتبار معروضات الاعداد وان لم يثبت باعتبار الاعداد العارضة وثبت تلك الملازمة بداهة ينبه عليها بان يقال لا ريب في ان مجموع زيد وعمرو مع مجموع زيد وعمرو وخالد شيان يخبر عنهما وكل شئ بالنسبة الى شئ آخر منحصر عقلا في ان يكون عينه او جزءاً او خارجا عنه ومن تردد فيه فقد خالف

التركيب بل يكفينا كون معروض العدد مركبا عما تحتها من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولا يتوجه على هذا المنع المتوجه على تركيب الاعداد عما تحتها وانت تعلم ان المعدود لا يتصف بالجزئية والكلية الا بواسطة العدد وقد سبق ان المعدول لا يتركب عما تحتها من الاعداد

(قوله ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التي تحتها الخ) يعنى انه لاجابة لثاني اجزاء هذا الدليل على التقريرين المذكورين الى التزام كون العدد مركبا من الاعداد التي تحتها وانبات عدم كون مراتب الاعداد ذاتورة نوعية بل يكفينا فيه كون معروض العدد مركبا مما تحتها من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولا يتوجه على هذا التركيب المنع المتوجه على تركيب الاعداد مما تحتها فانا نعلم بداهة ان مجموع زيد وعمرو اعنى معروض الهيئة الانسانية الذى لا صورة نوعية له قطعاً مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض الهيئة الثلثة وغير خارج عنه

فيكون جزء منه ولا يتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات موجودة فانه مكابرة مخالفة بحكم العقل على ما سيبيح

فان مجموع زيد وعمرو

مقضى عقله وليس المجموع الاول عين الثانى ولا خارجا عنه بداهة فمعين كونه
جزأ فى هذا القول ابطال للمنشأ الثانى من منشأ السؤال كما ان قوله ومن بين ان
واحدا وواحدا الى آخره ابطال للمنشأ الاول وتلخيص كلامه ليس ما حكمنا
من استلزام الترتب فى جانب معروضات الاعداد مبنيا على كون العدد مركبا
من الاعداد التى تحته كاتوهمه السائل لانه ثابت قطعا وان انتفى التركيب المذكور نعم
على تقدير ثبوت التركيب يثبت الاستلزام فى كلا الجانبين ففيه ارخاء العنان وانبات
الملازمة المنوعة باعتبار المعروضات فقط لان هذا القدر يكفيه ولاجل انه اثبات
الاستلزام فى احد الجانبين فقط كان رتبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق
المبنى على اثباته فى كلا الجانبين كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة ههنا فى التراخي فى الرتبة
اذ لا تراخي بحسب الزمان بين الاثباتين (قوله فان مجموع زيد وعمرو الى آخره)
لم يردان زيدا شخص وعمرا شخص ثان ومجموعهما شخص آخر ثالث بل اراد
ان الاولين شخصان متباينان منفصلان ومجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين
موجود ثالث غيرها بناء على ما ذكره المصنف فى المواقف من ان مطلق الوحدة
مساوق للوجود فكل ماله وحدة فى الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود
فله وحدة فى الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمرو انما يكون شخصا واحدا
لو كان لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين الانسائيتين
وذلك باطل بداهة فمجموع زيد وعمرو مركب اعتبارى كالعدد دون الطين
ومجموع زيد وعمرو وخالد مركب اعتبارى آخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول
جزء من المجموع الثانى كما ان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذى ذكره
ههنا وماتوهمه بعضهم من ان هذا الدليل يمسارض بالدليل الذى نقله عن ارسطاطاليس
فانه يجرى فى معروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له صورة نوعية كالعدد
ينافى قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل توهم فاسد لان ما جعله مختصا بالكم
المنفصل ليس انتفاء الصورة النوعية عن الوحدات وكيف يجعله مختصا به وهو متحقق
فى الافراد المنفصلة لكل كلى حتى الكم المتصل للقطع بان مجموع الخطين او السحب
المنفصلين لم يكن له صورة نوعية وراء صورتيهما بل ما جعله مختصا به هو حصول
النوع بمجرد الاجزاء المادية من غير صورة نوعية هناك اذ المركب لا يتم الا بمجموع
المادة والصورة نعم لوقال الشارح ومجموع زيد وعمرو نوع حصل بدون الصورة
النوعية وراء صورتيهما مجموع زيد وعمرو وخالد نوع آخر حصل بدونها ايضا
ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثانى لتوجه عليه تلك المناقاة لكن ذلك
ظاهر البطلان بل كل من المجموعين من افراد نوع الانسان وامام قيل لوجود
هناك غير زيد وعمرو موجود ثالث هو المجموع لوجوده هناك موجود رابع هو مجموع

(قوله وعلى ذلك يبتنى) أى على تركب معروض العدد عن معروض عدد آخر وكونه مغاير له يبتنى استناد المعلولات الكثيرة الى الامور الموجودة دون الاعتبار العقلية فان الواجب واحدا لا تكثر فيه بحسب صفاته الحقيقية والاعتبارية لان صفاته الحقيقية عين ذاته وصفاته ﴿ ١٤١ ﴾ الاضافية والسلبية اعتبارية ترجع الى حيثية الوجوب

الذى هو عين الذات وجميع الممكنات صادرة عنه تع والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالحق هو فى بيان

اى معروض تلك الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثانى ولا عينه له فيكون جزءا منه وعلى ذلك يبتنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب

الثلاثة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات مترتبة مجتمعة غير متناهية ويبطله برهان التطبيق وفقا قد فوج بان ان اراد بالموجود الرابع ماهو الموجود فى الخارج فلزومه ممنوع اذ الموجود الثالث انما كان موجودا بحسب الخارج لتباين جزئيه الموجودين المنفصلين واما الموجود الرابع فجزؤه الثالث الذى هو مجموع زيد وعمرو ليس جزءا مبينا منفصلا عن جزئيه الاولين وان اراد مطلق الموجود ولو فى الاعتبار العقلى فلزومه مسلم لكنه تسلسل فى الامور الاعتبارية وتقطع بانقطاع الاعتبار (قوله اى معروض تلك الهيئة) الاجتماعية تافسه بذلك لئلا يتوجه عليه ان الهيئة الاجتماعية المعارضة لمجموع زيد وعمرو من الامور الاعتبارية لامن الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمرو مركبا من موجودين ومعدوم هو الهيئة المذكورة والمركب من الموجود والمعدوم معدوم لان وجود الكل يتوقف على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة المعارضة خارجة عن المجموع المراد ههنا لا يتصل الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند المتكلمين فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع والافتراق اللذين هما من اقسام الكون فى الحيز والمراد ههنا اجتماعهما فى الوجود فى زمان واحد او فى ازمة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بحسب الحيز بان لا يكون بين حيزيهما حيز آخر او متفرقين بان يكون بينهما متحيز آخر ولا شبهة ان ذلك الاجتماع من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة فاما ان يكون التقيد بالهيئة المذكورة داخلا فى المجموع المراد اولا فعلى الاول عاد المحذور بناء على ان التقيد نسبة بين الهيئة المعارضة ومعروضها ولا شئ من النسب بموجود فى الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الاين المنقسمة الى الاكوان الاربعة هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعلى الثانى فلا مجموع هناك بل الآحاد قلت نختار ان التقيد داخل لكن باعتبار وجود المعروض فى الذهن لا باعتبار وجوده فى الخارج لان التقيد وسائر النسب مقولات ثانية ولا يلزم ان لا يكون هناك مجموع سوى الآحاد لانه انما يلزم لو لم يعرضه الهيئة الاجتماعية لا فى الخارج ولا فى الذهن (قوله وعلى ذلك يبتنى) اى على ان المجموع موجود آخر سوى الآحاد وان بعض المجموعات جزء من الآخر يبتنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب

كيفية الابدان انه يصدر عنه العقل الاول ويلزمه اعتبارات متأخرة فبحسب تلك الاعتبار المتكثرة يصدر عنه الكثير ويلزم منه استناد الامور الموجودة فى الخارج الى الامور الاعتبارية فعدل عنه المحقق الطوسى وغيره من الاعلام الى انه يصدر عن الاول تعالى وتقدس العقل الاول ثم الثانى ثم الثالث وهلم جرا الى اقصى مراتب الوجود فالنصف بالفاعلية فى المرتبة الاولى الذات البحث و فى ماعداها من المراتب الذات من حيث الافتراق باصر على ان يكون الحيثية تقييدية اذ لو كانت تعليلية يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى فان قيل الذات مع الحيثية التقييدية يكون امرا اعتباريا غير موجود فى الخارج فكيف ينصف بالفاعلية اجيب بان الذات فى التفسير الاعتبارى لا تكون متميزة

بحسب الاعتبار بان يدخل فيها حثية كما انها فى التغاير الحقيقى لا تتميز بان يدخل فيها تشخص بل الحيثيات فى التفسير الاعتبارى التشخيصات فى التغاير الحقيقى من لوازم الحقيقة المتميزة ولواحقها وبالجملة الحيثيات والتشخيصات داخلية فى الوصف والمفهوم دون الذات والحقيقة وحاصل الابتاء انه لو لم يكن مجموع اب موجودا فى سلسلة

الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبار العقلية بان يصدر عن (ا) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (ا ب ج د) حتى يحصل معلومات متكثرة في مرتبة واحدة

الفلاسفة وهو المحقق الطوسي وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب الذي هو الواحد الحقيقي مصدرا لمعلول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار اوصافه الثلاثة التي هي الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدرا لثلاثة معلولات هي العقل الثاني ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم اسندوا الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلاثة ثلثة معلولات على نحو العقل الاول الا العقل العاشر اذ لم يكن علة لمعل آخر ولالفلك آخر عندهم بل لما في جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العناصر وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام فخر الدين الرازي في شرح الاشارات بان هذه الاوصاف صفات اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغير فللمبدأ الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادات مسماة عندهم بالناية الازليسة فيجوز ان يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكم باطل واجاب عنه المحقق الطوسي بان المختار في مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبار العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلاثة مثلا فان استنادها الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر في كتبهم وذلك المختار بان يصدر عن (ا) اي عن المبدأ الاول (ب) اي العقل الاول وعن (ب) اي العقل الاول (ج) اي العقل الثاني وعن مجموع (ا ب ج) اي عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطاق عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد انسان منها (د) اي الفلك الاعظم المستكثر في ذاته بان يصدر عن مجموع (ا ب) نفسه المجردة وعن مجموع (ب ج) هيولاه وعن مجموع (ا ج) صورته الجسمية وعن مجموع (ا ب ج) حقيقة صورته النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم واجزاؤه الثلاثة في مرتبة واحدة من مراتب الوسائط اي بواسطة واحدة هي العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد اثبت وراء الاتحاد الثلاثة اربعة موجودات متباينة الآثار ثلاثة منها ثنائيات وواحدة ثلاثية وجعل كل منها علة لموجود آخر مبين لسائر المعلولات والعلة الموجدة موجودة في مرتبة الایجاد بداهة وجعل الثنائيات في جملة الثلاثية فليس شيء منها خارجا عن مجموع الثلاثة ولا عينه لتباين الآثار الدالة على مفارقة المؤثرات فثبت ان كلا من الثنائيات جزء الثلاثية فثبت ما قصد من تأييد ان وراء الاتحاد

العلل مغايرا لكل واحد واحد من الاتحاد لما كان لهذا الاختيار وجه (قوله وعن ب وحده ج الخ) ظاهره يفيد ان العقل الاول يصدر عن الواجب وحده وعن العقل الاول وحده العقل الثاني فيكون الفاعل والموجد للعقل الثاني هو العقل الاول وهو للثالث وهما دون الواجب والحق ان الاتحاد والخلق من خواص الواجب وقد صرح ذلك الشارح المحقق ان الكل متفقون على صدور وجود الكل منه تع فيجب ان يكون مراده في هذا المقام من هذا الكلام ان (ا) من حيث الاقتران (ب) وحده

(قوله وعن مجموع ا ب ج د) فلو لم يكن مجموع ا ب ج موجوداً في سلسلة العلل مغايرا لكل واحد واحد من الاتحاد لما كان الاختار بعض المحققين وجه

على مايناه هذا (قوله)
وعليه يبنى البرهان
المشهور (الح) فان السلسلة
المطلوبة فيه ليس علة
الآحاد لان كل واحد منها
مستند الى ما فوقه غير
محتاج الى امر آخر
ولاعلة جملة الآحاد مع
الهيئة الاجتماعية فانها
اعتبارية تمتنع الوجود
في الخارج لاحتياج الى علة
بل علة الآحاد من حيث
انها معروضة للهيئة
الاجتماعية وهي موجودة
بالضرورة مفارقة
لاعتبارين الاولين اذ لو
لم تكن موجودة مفارقة
لكل واحد واحد من آحاد
السلسلة لما احتجج الى العلة
ولو لم يكن الجزء موجودا
مفارقة لما كان لا قدح فيه
تجوز كون ما فوق المألول
الاخير علة للمجموع
وكونه معلولا له وجه
(قوله ولا قدح في هذا
الدليل الح) اشارة الى ان
القدح ايضا مبنى على ذلك
فانه لو لم يكن معروض
المدد مركبا من معروض
ماتمته ولم يكن مفارقة الكل
واحد من آحاد السلسلة لما
كان لا يجوزهم كون ما
فوق المألول الاخير علة
للمجموع وجه

وعلى هذا يبنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور
والتسلسل فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة
يكون مستندا الى علة الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه
او خارج عنه الاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه فتمين الثالث والخارج عن
جميع الممكنات هو الواجب تعالى ولا قدح في هذا الدليل الابان مختار استناد المجموع الى جزئه

مجموعات موجودة بعضها جزء من البعض الآخر (قوله وعلى هذا يبنى البرهان
الح) تأييد آخر وقوله من غير توقف مبنى على ما ذكره في الرسالة من ان لهم
في اثبات الواجب طريقين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر
لا يتوقف عليه وان لزمه بطلانها بعد ثبوت الواجب في الطريق الاول يعلم
بطلانها اولاً ويعلم ثبوت الواجب ثانياً وفي الطريق الثاني بالعكس (قوله فان
محصله الح) يعني لولا الواجب في جملة الموجودات لترتب الممكنات الى غير النهاية
اذ الممكن لا يستقل في وجوده بداهة واللازم محال اذ لو ترتب الممكنات الى غير
النهاية لاستند كل منها الى علة وكلما استند ذلك لاستند المجموع الى علة ايضا ينتج
انها لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع الى علة واللازم محال اما الصغرى من
هذا القياس الخافي فظاهرة واما الكبرى فلان ما كان جميع اجزائه محتاجا مستندا
الى علة يكون محتاجا مستندا الى علة بداهة واما باطلان اللازم فلان المجموع لو استند
الى علة فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والكل محال اما الاول فلا متنازع
ان يكون الشيء علة لنفسه بداهة واما الثاني فلان علة الكل يجب ان يكون علة لجميع
اجزائه فيلزم ان يكون ذلك الجزء العلة علة لنفسه ايضا واما الثالث فلان الموجود
الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيلزم ان يكون بعض الممكنات
مستندا الى الواجب على تقدير ان لا يكون شيء منها مستندا الى الواجب وهو
اجتماع النقيضين وفي قوله مستند الى علة الموجودة فيها اشارة الى انه لا يمكن
اثبات المطلوب بمجرد آحاد السلسلة بل لابد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن
لا يمكن جميع اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا يحتاج الى علة لم يصح البرهان
وبهذا القدر ثبت وجود المجموع وراء الآحاد واذا ثبت ذلك في جانب الكل
ثبت ايضا في جانب الجزء وذلك لان المراد بالجزء اعم من الواحد والمتعدد والا
لم يكن التزديد حاصرا فيكون المراد بالجزء في قولهم ماهو الجزء في الواقع سواء
كان واحدا او كثيرا لاما هو الجزء ولو بحسب فرض العقل والغرض ابطال علة
الجزء لا ابطال جزئيته ولما كان الكل موجودا كان جميع اجزائه موجودة قطعا
فثبت ان المجموع الموجود الاقل جزء من المجموع الموجود الاكثر والبرهان مبنى
عليه (قوله ولا قدح في هذا الدليل الح) يعني كما ان نفس البرهان مبنى على كون
المجموع الاقل جزءا من المجموع الاكثر كذلك هذا القدح منهم بان يكون

(قوله في بعض رسائلنا الخ) قال في الرسالة القديمة في اثبات الواجب تعالى شانه يجوز ان يكون مافوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا هذا كلامه وقد صرفت ان بناء الاختيار المذكور والبرهان المشهور على وجود المجموع لاعلى كون المعروض العدد مركبا من معروض عدد تحته والقول بان المعروض الاول ليس خارجا عن المعروض الثاني ولا عينه فيكون جزءا منه ممنوع بل هو خارج والا يلزم تعدد حقيقة الشيء الواحد واما القدرح تجوز كون العلة جزءا وهو مافوق المعلول الاخير فلو صح اطلاق الجزء عليه يكون مبنا على المسامحة (قوله فلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر الخ) انت تعلم ان المعدود انما يتصف بالجزئية والكلية بواسطة العدد وهو الوحدات مع الهيئة الاجتماعية على تقدير اشتاله على الجزء الصوري والوحدات من حيث انها معروضة لها على تقدير عدم اشتاله عليه واذا ليس في الاعداد جزئية وكلية فكذلك المعدودات ليس فيها كلية وجزئية وعلى ما جوزه الشارح رحمه الله من كون العدد نفس الوحدات نفس الآحاد هي المعدودات فلا تحتاج الى علة فيضمحل البرهان واما ١٤٤ ❦ كل وحدة وحدة فهي وحدة محضة

على ما فصلناه في بعض رسائلنا فلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر

ما قبل المعلول الاخير من المجموع علة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة فيكون الجزء علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك الجزء علة لنفسه وهكذا في كل مرتبة الى غير النهاية وهو خلاصة ما فصله في الرسالة فقد جوزوا في هذا القدرح كون مجموع ما قبل المعلول علة موجودة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة مع تصريحهم بكون الاول جزءا من الثاني ثم الحصر المذكور في كلامه اضافي بالنسبة الى القدرح فيه بعدم المجموع وراء الآحاد يعني لم قدحوا فيه بان يقال لانسلم ان المجموع ممكن موجود يحتاج الى العلة اذ ليس لذلك الاحتمال مبالغ عند العقلاء وانما قدحوا بجواز كون الجزء علة للكل الممكن الموجود المحتاج الى علة فاندفع ما قبل ان اراد انه لا قدح فيه اصلا الا بهذا القدرح فيكذبه ما في الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه ايضا بناء على ما اشهر من انتفاء التقدم الذاتي بين المعلول وعلة التامة وان اراد انه لا قدح فيه واردا غير مندفع الا بهذا القدرح فينافيه ايضا انه قد دفعه في الرسالة ايضا فان قلت قد قدحوا بما نفاه ايضا كما اشار اليه في الرسالة وذكره شارح المواقف حيث قال ان اريد بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلة يمكن آخر متسلسلة

لا بعدد ولا بكثرة نعم المعدود الكثير يستلزم مانحته من المعدودات فان كل مجموع غير متناه يستلزم نفسه اذا سقط عنه واحد وهكذا فيحصل الترتب بمعنى ما ينظم به الآحاد وتتميز عند العقل فيجري التطبيق في السوازم والمزومات كما يجري في العلل والمعلولات فان قيل فكيف يكون حال البرهان المشهور في اثبات الواجب قلت تحقق الآحاد يلزمه تحقق المجموع فيتمكن من طلب العلة له واما تجوز

كون الجزء علة فلا يوجب كونه جزء من حيث انه معدود اقل ولا يرد ان المجموع المغاير للآحاد (الى)

الحضة لا يحتاج الى علة غيرهما وغير عللها بل يحصل على سبيل الاستتباع لان الشيء يحصل استتباعا بان يتعلق التأثير الذي هو للمتبع له بالذات وبذلك الشيء بالعرض ولا شك ان تأثير الاجزاء تأثيرات متعددة لا يمكن ان يتعلق بالمجموع الذي هو امر وحداني ولو بالعرض مع ان الاستتباع يقتضي ان يكون للمتبع حقيقة محصلة وحدانية ولان الحقيقة العددية التي هي الكل بالذات قبل الآحاد الحضة او معها فان الانسان متعدد اولاهم يصير افرادا فكيف يكون مستتبعا لها

(قوله على ما فصلناه في بعض رسائلنا) وهو الرسالة القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون مافوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى النهاية وهكذا انتهى فلم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم يكن تلك المعروضات موجودات اخرى مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجوزهم في البرهان كون الجزء علة للمجموع وجهه ولما كان لاختيارهم في القدرح فيه كون جزءه الذي هو مافوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجهه هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام

(قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد الخ) وربما ينصر هذا الوهم بانه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود الثالث لزم وجود امور غير متناهية فانه اذا وجد الاثنان وجد الثالث وهو معروض الاثنينية واذا وجد الثلاثة وجد الرابع وهو معروض الاثنينية وهكذا الى غير النهاية واجيب بان الرابع اعتباري محض فانه انما يحصل باعتبار شيء واحد مرتين وهو اية الاعتبارية بخلاف المجموع المركب من الاثنين فان قبل لافرق بين المجموع الاول وغيره من المجموعات لان وجود الكل ضروري عند وجود جميع اجزائه ولا شك في وجود الاثنين حقيقة وهو يوجب وجود الثالث كذلك على ما هو المفروض فكيف يكون الرابع اعتباريا دون الثالث قلنا ليس جميع آحاد الرابع واجزائه موجودة

(قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد الخ) اشارة الى رد ما زعمه صدر المدققين من انه اذا لم تعتبر مع الآحاد الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري لم يكن هناك موجود آخر فلا تكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجود فلا يجرى الدليل على شيء من التقديرين المذكورين في الامور الغير المترتبة ووجه الرد ان العقل يحكم بالبداهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمر و يكون هناك موجود ثالث هو مجموع زيد وعمر و اعني معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه هكذا ١٤٥ اذا وجد ثلث كزيد وعمر و خالد يكون هناك موجود

رابع وهو مجموع زيد وعمر و خالد اعني معروض الثلاثة وهكذا فاذا وجد امور متناهية يكون معروضات الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجربى فيها الدليل وههنا شبهة مشهورة لا بد من التعرض لها وهي انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلث

ومايتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد وهم فاسد بخلاف لحكم العقل

الى غير النهاية وان اريد المجموع فلا نسلم انه موجود اذ ليس الهيئة الاجتماعية موجودة في الخارج ثم اجابا عنه بان المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك في وجود الكل هناك وراء الآحاد قلت مراده لا قدح فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به في الرسالة الا بهذا القدح لابان لا يكون معروض الهيئة موجودا فلا اشكال (قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد الخ) المتوهم هو صدر المدققين حيث قال ليس هناك ممكن موجود وراء الآحاد وكل واحد من الآحاد قد وجد علته في السلسلة ولا شيء هناك يحتاج الى علة بعد الآحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمر الخ بل لقوله ومن البين ان واحدا الخ ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعلم الخ (قوله وهم فاسد بخلاف لحكم العقل) بان هناك غير كل واحد من الآحاد موجودا آخر سواء كان شخصا واحدا آخر غير كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقون فيما كان الجسم واحدا بالخصص

مستلزما لوجود امر رابع هو (١٠) ﴿كنبوى على الجلال﴾ معروض الثانية وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين حينئذ يكون مستلزما لوجود معروض الاثنينية ووجود معروض الاثنينية يكون مستلزما لوجود معروض الثلثية ووجود معروض الثلثية يكون مستلزما لوجود معروض الاربعية وهكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء افيد في الجواب ان وجود الامر الرابع الذي هو معروض الثلثية اعتباري محض لا تحقق له في الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من آحاد الاثنين فيه مرتين مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وعندهم ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر مكرر يكون اعتباريا محضا انتهى اقول وانت خير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع في الخارج ليس باعتبار انه كذلك في الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلثية وظاهر ان كون الرابع اعتباريا محضا في الخارج لا يقدح في لزوم وجوده فيه مما ذكر فاقول الحق في الجواب ان يخصص الاجزاء في المقدمة الضرورية القائلة بوجود وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتناهية التي يمكن انفكاك كل منهما امساوا في الذهن وظهر جزء الرابع

بوجود على حدة الا في اعتبار العقل وظرف الملاحظة ١٤٦ بخلاف آحاد الثالث والعدد الموجود

* فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون

في ابتداء الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية والاتصال ليسا بلازمي الوجود الشخصي عندهم بخلاف المشائين او شخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا في ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم الوجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد من افراده يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منها والا لم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التي لا تصدق على الكل الافرادى بل على الكل المجموعى وذلك باطل بداهة فليس النزاع بين المشائية وغيرهم في الجسم بعد الانفصال فان ليس هناك موجود غير كل واحد من القسمين لان وجود الكل المجموعى بديهى وانما النزاع في ان ذلك المجموع موجود بالوجود الشخصى الحاصل له قبل الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين حادثين بعد الفصل كما ذهب اليه المشائية وما ذكره المتوهم من ان ليس هنائى يحتاج الى العلة بعد الآحاد فوهم آخر اذ ليس مراد الشارح والمحقق الطوسى والمبرهنين بالبرهان السابق ان هناك شخصا آخر مغايرا للآحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علة الآحاد وانه عند جعل كل واحد غير مجعول وانما يكون مجعولا بجعل آخر بعد الآحاد حتى يتوجه ذلك بل مرادهم ان كلا من الآحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة ومجموع الآحاد يحتاج الى مجموع العلة اذ ان مجعول الممولات مجموع مشتمل على منها كذلك مجموع العلة مجموع مشتمل على كل واحدة من تلك العلة والمجموع الثانى علة للمجموع الاول وهذا القدر، يكفى للشارح وغيره اذ بعد تحقق وجود الكل المجموعى وراء الكل الافرادى يتحقق هناك مجموعات موجودة مرتبة ولا يتوقف على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراء كل شخص من الآحاد وان اشبهت بعد ذلك فنقول ان الكل المجموعى كلافرادى شئ يخبر عنه بان له اجزاء كذا مثلا وكل شئ اما واجب او ممتنع او ممكن ولما استحال الا ولان تميز الثالث فنقول هذا المجموع الممكن اما موجود او معدوم والثانى باطل لان جميع اجزائه موجودة لانه عبارة عن الآحاد الموجودة وليس له جزء آخر كالهئية الاجتماعية والصورة النوعية للمجموع وراء صور الآحاد وكل شئ وجد جميع اجزائه فهو موجود بداهة فذلك المجموع موجود جزما ثم ما ذكره ههنا ابطال لسند المتوهم ان كان التوهم منعا او نقض لدليل المعارضة بانه مستلزم لبطلان ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة (قوله فان قلت فعلى ما ذكرت الخ) من ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتيب المجموعات بالطريقين وهو الذى ذكره وتاخيصة لو صح ما ذكرته من استلزام الترتب لجرى البرهان في معلومات الله تعالى بالنسبة الى وجودها العالمى بناء على انه يجرى حينئذ في كل جملة متميزة الآحاد سواء كانت موجودات خارجية او موجودات علمية فيلزم

في ظرف يقتضى ان يكون لمعرض كل واحد من آحاده وجود منفرد عن معروض الآخر ويغل اليها التحلا لا اوليا ولا شاك ان اجزاء الرابع ليس كذلك ضرورة امتناع تصور وجود الكل منفكا عن اجزائه (قوله فعلى ما ذكرت) من بطلان الامور الغير المتناهية مترتبة كانت او غير مترتبة مجتمعة او غير مجتمعة يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية لئلا ينقض البرهان بخلاف مقتضاه عنه

ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عنه الجزء (قوله فان قلت فعلى ما ذكرت) اى من بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية اى بحسب وجودها فى علم الله تعالى فيلزم ان يكون معلوماته تعالى متناهية كقولنا ولا اى ولو لم يكن معلوماته تعالى متناهية بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه انقض البرهان به اى بكونها غير متناهية وتخلق مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور

الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج اوفى العلم هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام (اما)

(قوله لو كان علمه بالاشياء بصور مفصلة الخ) اشارة الى ان الانتقاض بمعلومات الله تعالى بحسب وجودها العلمى ولذلك ارتبط به قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ وبقي الحاجة الى دفع النقض بمعلومات الله تعالى باعتبار وجودها الخارجى الذى اورده بقوله فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية واجاب عنه بقوله فأت على تقدير حدوث العالم الخ (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) اى ولانتقاض البرهان بمعلومات الله سبحانه وتعالى بحسب وجودها العلمى لو كان علمه تعالى بالاشياء بصور مفصلة ذهبوا الى ان علمه سبحانه علم واحد بسيط اجمالى لا يتكثر بتكثر المعلومات قال الشيخ في التعليقات تعقل الاول تعالى وتقدس عقل بسيط لذاته وللاوامر عنها وللموجودات كلها احاطتها وتمكنها ايديها وكنهها وفاسدها وكنيتها وجزئيتها الى اقصى مراتب الوجود معال اقباس وفكر وتقل في المعقولات فان تعقله كلها معا على الترتيب السببي والمسببي وقال الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصية ومكانه الشخصية من اسبابه ولوازمه الموجودة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته او ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يغيب عنه مثقال ذرة في الارض ﴿ ١٤٧ ﴾ ولا في السماء وقال في الشفاء هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير

ان يتكثر منها صورها في جوهره تعالى او يتصور ذاته بصورها بل بفيض عنها صورها معقولة فهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة من عقلية ولانه يفعل ذاته بذاته وانه مبدأ لكل شيء فيعقل عن ذاته كل شيء وقال الفارابي في بعض تصانيفه واجب الوجود وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لان شيئاً منه علم وشيئاً آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته

معلومات الله متناهية والا انتقض البرهان به * قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالى وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء اما تناسي المعلومات او انتقاض البرهان لتخلف مقتضاه الذي هو التناهي والكل باطل فبطل حديث الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام الترتيب الذي تفرد به عن القوم وليس بمعارضة على ماذكروه من بطلان اشتراط ترتيب الآحاد لانه اشار الى عدم جريانه في المعلومات بقوله فيما سبق بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ (قوله قلت لو كان الخ) اى لانسلم انه لو صح ما ذكرته يلزم جريان البرهان في المعلومات وانما يلزم ذلك لو كان علم الواجب تعالى بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة بصور مفصلة وذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك آحاد متعددة مستلزمة لمجموعات مترتبة (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) الظاهر ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق في معلومات الله تعالى الغير المتناهية اذا كان

او ان شيئاً فيه علم وشيء آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته وقال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه تفصيلا بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وقال به منيار حقيقته يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده انتهى لا يقال الفلاسفة في غنى عن اثبات كون علمه تعالى علماً اجمالياً لانهم يشترطون في جريان البرهان الاجتماع والترتيب والنفس عندهم غير مترتبة والابدان غير مجتمعة لانا نقول هي بحسب وجودها الخارجى كذلك وبحسب وجودها العلمى ترتبة مجتمعة عنده تعالى فينتقض البرهان فلا بد من الانتباه الى كون علمه سبحانه علماً بسيطا اجمالياً (قوله وذهب بعضهم) عطف على قوله وذهب الفلاسفة اى لانتقاض البرهان على تقدير كون علمه سبحانه بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علم الواجب علم اجمالى بسيط وذهب بعض الناس الى نفي علمه تعالى عما يقولون بالاشياء الغير المتناهية والحاصل ان ذلك مما اتفق عليه الاراء فهو دليل اتي للانتقاض على التقدير المتفق كما ان المتفق لما عليه

(قوله وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا الخ) ١٤٨ وبسط الكلام في هذه المسئلة في رسالته

الجديدة في اثبات الواجب
سبحانه وصفاته اعلم ان
الحكماء وغيرهم من المحققين
لما ثبت عندهم ان الباري
جل شانه منزّه عن معنى
ما بالقوة كل الزاغة ويرى
عن شوب النقص والامكان
كل البراءة ظاهرا لهم انه سبحانه
صرف الوجود ومحض
الكمال وعين الخير ونفس
الظهور فهو بذاته عالم بذاته
وعالم بمجملة المعلومات في ذاته
ولانه فاعل لجميع الموجودات
وجاعل لجملة الكائنات
فيكون عالما بالجميع اذ العلم
التام بالعلة يوجب العلم
بالمعلول كما قال الله تعالى
الا يعلم من خلق وهو
الاطيف الخبير فان صدر
الآية يفيد الثاني ورأسها
يعطى الاول وهو سبحانه
لا يفوته شيء ولا يغيب
عنه غائب فله كل شيء
في ذاته وكل شيء في وحدته
فلا اشكال في امر الحضور
عنده ولا صعوبة في انكشاف
الامور له هذا فان فيه
كفاية لمن له دراية والله
سبحانه الموفق للصواب
واليس المرجع والمآب
(قوله معلومات الله غير
متناهية) اي بحسب وجودها
الخارجي وذاك امامي
على قدم العالم على مذهب

الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا في الكلام لا يحتمله هذا المقام *
فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا
العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات الغير المتناهية
علم اجمالي بصورة وحدانية مرتسمة في العقل الفعال بناء على ان المعلومات لما كانت
مرتبة عندهم بحسب الوجود الخارجي وكان العلم بالمعلول عندهم بسبب العلم بالعلة
كانت مرتبة في الوجود العلمي ايضا كما اشار اليه بعض المحققين وكانت مجمعة في ذلك
الوجود فلو كانت معلومة له تعالى بصور مفصلة مرتسمة في العقل الفعال لجرى فيها
برهان التطبيق عندهم لوجود الشرطين فيلزم امتناهي المعلومات واما بطلان البرهان
والكل باطل وايضا لاجل ذلك ذهب بعض الفرق الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير
المتناهية لان ذلك البعض لم يجوز العلم الاجمالي ولا عدم جريان البرهان حينئذ
ولا بطلان البرهان فانساق بالضرورة في زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع
عنه ان علم الواجب تعالى بالاشياء حضوري عند الفلاسفة وهو بحضور الصور
الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل مراده
لكون علمه تعالى واحدا بسيطا ولعدم التعدد في المعلومات بحسب علمه ذهب الاول
الى الاجمال للاول وذهب الثاني الى نفي العلم بالاشياء الغير المتناهية للثاني لكن ذلك
الثاني بمعنى نفي التعدد في المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفي العلم عن بعضها فانه كفر
وفيه انه على هذا لا مقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون بعدم التعدد وذلك
البعض حينئذ يقول بالاجمال ولا دليل في كلام الشارح على ان مذهب اليه البعض
ليس بكفر نعم لو كان اسم الاشارة اشارة الى ماهو التحقيق عنده كادل عليه قوله كاذب
اليه المحققون لدل على ذلك لكنه غير متعين بل الظاهر ما ذكرنا تنبيهنا على غاية صعوبة
دفع السؤال المذكور بل فيه اشارة الى القدر فيما ذكره المصنف في المواقف وغيره في جواب
الفرقة الزاعمة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم بعضها اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا يلزم
ان يعلم علمه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا يلزم
ان يعلم علمه بعلمه لانه شيء آخر ويلزم التسلسل في العلوم وهو محال ببرهان التطبيق
واجاب عنه المصنف بانه تسلسل في الاضافات التي هي تملقات صفة العلم والتسلسل
في الاضافات غير متمتع وحاصل قدح الشارح فيه انه كما يلزم تسلسل الاضافات يلزم
وجود المفهومات الغير المتناهية في علمه تعالى دفعة لان العلم بالشيء والعلم بذلك
العلم وهكذا لا يكون متعاقبة لاستلزامه الجهل بل دفعة وقد كانت معلومات وقد جرى
البرهان في مطلق الموجودات الخارجية والعلمية بل يجري في انفس الاضافات لانها
وان كانت امورا اعتبارية لكنها ليست مما يتقطع بانقطاع الاعتبار قطعاً فلا مخلص
عنه وعن امثله مع القول بالعلم التفصيلي بل لا بد من القول بالعلم الاجمالي (قوله
فان قلت معلومات الله غير متناهية الخ) اثبات للملازمة المنوعة مع الاشارة الى ان

(قوله فان قلت معلوماته تعالى غير متناهية) وذلك لاحاطه علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمدومة (ما)

إليه الفلاسفة وأما على ذوام نعم الجنان وعذاب النيران على ماوردت به الشريعة ولذلك فصل في الجواب (قوله فأنها ليست غير متناهية الخ) فأن قيل فيلزم أن تقف الحوادث عند حد من الاستقبال قلنا المراد أن الحوادث المتصفة بالوجود بالفعل متناهية ولكنها متجددة دائماً بحيث لا يخلو حد من حدود الأوقات الآتية أبداً عن حادث ما أو القدر الموجود منها في كل وقت متناه وعترض عليه بأن جملة الحوادث التي لا تقف عند حد ما متناهية فيلزم الوقوف أو غير متناهية فيلزم إمكان غير المتناهي واجب بأن آحاد تلك الحوادث ممكنة وإنما المتصف بالامتتاع هو المجموع فأن قيل لاشك أن تلك الحوادث لو وجدت عن آخرها لكانت غير متناهية بالفعل ولا مصرية أنها حاضرة عنده تعالى بمنازاة بعضها عن بعض ومرتبة بترتب الحوادث الزمانية ومجموعة الوجود في الواقع قلنا هي حاضرة عنده تعالى بوجه إجمالي لا تعدلها ولا تكثر في هذا الوجه فأن الواجب جل كره بوحدته وبساطه هوية كل الأشياء لا يفتوت عنه شيء من الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث الامكان والاعدام والالتحق في ذاته جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينظم الوحدة ويتطرق إلى ذاته الكثرة وإنما تكثر ١٤٩ الممكّنات وماله من الغاير وتعدد الجهات من حيث القوة والامكان

وعدم الفعلية والنقصان وربما استوفى ذلك بمثل مأنوس أمكاني ربما يقيد تألف النفوس وشتان بينه وبين صفات الملك القدوس وهو كما إذا كان بينك وبين إنسان مناظرة فإذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم فصله شيئاً بعد شيء بما تملأ به كرايس غير أنك لا مكانك وعدم إحالتك بالكل لنقصائك تحتاج في تفصيلها إلى تخیل آن وانقضاء زمان وتنقل في المعقولات وتستعين بقياس وفكر وترتيب

فيجری التطبيق في المعلومات * قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكّنات المتصفة بالوجود الخارجی متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللانهاي فأنها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق

ما ذكره المانع في مقام السند لا يصلح للسندية لان وحدة العلم لا يوجب وحدة المعلومات وهذا مبني على ما ذكره اهل الكلام من ان العلم الواحد القديم يتعاقب بمعلومات متعددة وفاقاً وإنما الخلاف في تعاقب العلم الواحد الحادث فلا وجه لتفريع قوله فلا تعدد في المعلومات وبهذا يندفع ان يقال لا وجه لهذا السؤال بعد قوله فلا تعدد في المعلومات الخ وأما القول بان توجه السؤال باحتمال كونها غير متناهية بحسب الوجود الخارجی فبعد من عنوان المعلومات فتدبر (قوله قلت على تقدير حدوث العالم الخ) تلخيص الجواب ان اريد بجريان برهان التطبيق في المعلومات جريانه فيها باعتبار وجودها الخارجی فالجريان مسلم وعدم التناهي ممنوع كيف وعلى تقدير حدوث العالم بأشخاصه وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات الموجودة في الخارج متناهية في كل زمان وان انضم اليها الموجودات الاستقبالية الغير الواقعة في الخروج من القوة إلى الفعل عند حد من حدود الأزمنة او من حدود الممكّنات وان اريد جريانه فيها باعتبار وجودها العلمی فالجريان ممنوع فان مرادنا بالعالم الواحد الاجمالي

للمعلومات يتقدس عن ذلك الباري سبحانه على ان احوال القيمة وتقاصيل النشأة الآخرة لا يقاس على احوال هذه النشأة

(قوله يكون الممكّنات المتصفة بالوجود الخارجی متناهية) يشير بهذا القيد إلى ان جريان التطبيق في المعلومات إنما يتأتى حينئذ إذا كانت غير متناهية بحسب الوجود الخارجی ولا يكفي فيه كونها غير متناهية بحسب ذاتها وانفسها فكون الممكّنات الغير المتناهية المدعومة معلومة تعالى لا ينقض به هذا البرهان (قوله فأنها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد) يعني ان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان عدم وقوفها عنده لا يقتضي الا كونها متجددة دائماً بمعنى عدم كون الأوقات الآتية الأبدية خالية عن تجديد جملة متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون كل واحد من آحادها الغير المتناهية متجدداً بالفعل بل إنما يقتضي ان يكون بعضها متجدداً بالفعل والمستلزم لبلوغ مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجی مبلغ اللانهاي هو الاول دون الثاني بخلاف ما إذا كان العالم قديماً ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجی مبدأ فان تجديددها في جانب المبدأ يكون بتجدد كل واحد من آحادها الغير المتناهية الماضية بالفعل فكون مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجی بالغاً مبلغ اللانهاي فيجری فيها التطبيق خذ هذا البيان وعده من سوانح الزمان

ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكررة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني

ان يكون جميع تلك المعلومات الغير المتناهية موجودة في العلم بصورة واحدة فكما لانعدد في العلم لانعدد في الصورة المعلومه بالفعل في هذا الوجود ثم ان مدار الجواب على مجرد تجويز حدوث العالم اذ هذا القدر كاف في مقام المنع ولا يتوقف على الحكم بحدوثه حتى يتوهم ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة برهان التطبيق مع شرائطه وجودا وعدما والكلام ههنا في صحته بدون الشرط الثاني مع ان حدوث العالم ثابت ببرهان التضايف بل ببرهان التطبيق بمجرد صحته بدون الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثاني بقي ان في كلامه اشارة الى ان عدم تنامي معلومات الله بحسب الوجود الخارجي لو صح فانما يصح بناء على ما زعمه الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناميتها مع القول بحدوث العالم فاحتمال باطل لم يذهب اليه عاقل فلا يتجه عليه ما قيل حدوث العالم لا يقتضي كون المعلومات باعتبار وجودها الخارجي متناهية لاحتمال كون الحوادث الغير المتناهية حادثة دفعة في زمان واحد مع انه منع السند وهو خارج عن قانون المناظرة واما ما قاله ذلك القائل واحتمال التعاقب الغير المتناهي فمع كونه منعا للسند ايضا مدفوع بما اشرنا من ان المراد حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه والتعاقب الغير المتناهي يستلزم قدم النوع او الجنس لا يقال اهل مراده من الامور المتعاقبة تعلقات الارادة القديمة او تصورات مجرد قديم لانا نقول الامور المتعاقبة مطلقا حادثة وكل حادث من جملة العالم وليس المراد من الوجود الخارجي هو الوجود العيني بل بمعنى الخارج عن المدرك المعين وان كان موجودا في سائر المدارك ولذا جرى البرهان في الصور العلمية التي هي من الامور الاعشارية في التحقيق وجعله من مقولة الكيف بضرب من التشبيه كما حقق في محله (قوله فهي هناك متحدة غير متكررة) فقولته في بحث العلم ومعنى الاجال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد ما منى على التعدد الخارجي وعلى التعدد بالامكان لا بالفعل فلا تناقض (قوله واعلم ان المتكلمين الى آخره) يشير الى بطلان الجواب الممكن ههنا بناء على مذهب المتكلمين السابقين للوجود الذهني بان يقال ان اريد جريان التطبيق في المعلومات بحسب وجودها الخارجي فسلمنا الجريان ولا يلزم منه بطلان البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلف مقتضى البرهان وان اريد جريانه فيها بحسب الوجود العلمي فالجريان ممنوع كيف وليس لها وجود ذهني بمعنى الوجود العلمي عند المتكلمين وانما يجري فيما دخل تحت الوجود ولما توجه عليهم ان يقال نفى الوجود العلمي عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالحوادث في الازل اذ لا وجود لهما في الازل حتى تحضر بذواتها عنده تعالى في الازل اجابوا عنه بان الاستلزام بمتنوع كيف وان صفة العلم قديمة وتعلقاتها بالحوادث

ولا يشبه بينهما بوجه من المشابهة وجل جناب الحق ان يدركه الاوهام او يكتسبه الافهام وان يكون شريفة لكل وارد او يحيط بعلمه عقل واحد فواحد بل الآيات والاحاديث الواردة في هذا الباب يصدق بباطنها ويؤمن بظاهرها من غير تعرض للتأويل اذ هو هجوم على الغيب وتعطيل تعالى ان يحيط به الضمير وتقدس ان يبلغه البيان والتفسير ليس كمثل شئ وهو السميع البصير (قوله ان المتكلمين ينفون) قال السيد الشريف قدس سره وغيره من المحققين قد وافقهم الشافعية في نفى الوجود الذهني خلافا للحنفية رحمهم الله وبنوا على ذلك الخلاف في ان الاستثناء هل فيه حكم في المستثنى بالايجاب والسلب وهو مذهب الشافعية او لا وهو مذهب الحنفية وان استثناء الكل عن الكل بغير لفظه جائز وهو مذهب الحنفية شكر الله مساعيهم او غير جائز وهو مذهب الشافعية الى غير ذلك من المسائل الفرعية والحق ان الوجود الذهني ثابت بالضرورة الاولى

حادثة معها وانما لم يجعلوا تعلقاتها ازيلية لان الحوادث التي لا وجود لها في الخارج ولا في العلم معدومة صرفة لتمييزها بوجه من الوجوه فلو تعلق العلم بها في الازل لزم تعلقها بالمعدومات الصرفة وهو باطل بداهة جليلة فلذا جعلوا معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كمقدوراته تعالى كما شجنوا به كتبهم فاشار الشارح المحقق الى بطلان جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير كافية في معلومية المعلوم بداهة بل لا بد من تعلقها به ايضا فاذا كان التعلق حادثا لا ازيليا يلزمهم ما ارتكبه ابو الحسين البصري من المعتزلة من كونه تعالى عالما بالحوادث وقت حدوثها في الازل تعالى شأنه عن ذلك فلا بد من القول بالوجود العلمي الاجمالي في التخلص عن هذه الشناعة وعن لزوم تنامي المعلومات او انتقاض البرهان وههنا اباحت لا يتضح تحقيق هذا المقام بدونها * الاول ان من المتكلمين النافين للوجود الذهني من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج في نفسه منفكا عن الوجود الخارجي كما ذهب اليه المعتزلة فتكون متميزة في ذاتها في الخارج فلا تكون معدومة صرفة فيصح تعلق العلم بها ازلا فلا يلزمهم تلك الشناعة وقد اشار اليه الشريف المحقق في شرح المواقيت حيث قال وبهذا التغاير الاعتباري يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود التمييز لافي الخارج ولا في الذهن والجواب ان مراده من المتكلمين النافين للوجود الذهني المتكلمون النافون له مع القول بنفي ثبوت المعدومات الممكنة في الخارج كالاشاعة مع ان مذهبوا لا يدفع الاشكال بتعلق العلم بالمتنوعات التي لا تميزها اصلا الا ان يقال لا يمكن العلم بالمتنوعات ولكنه اذلا ذات له وانما يمكن بالوجه وهو صورة ممكن من الممكنات فرضت وجهاله كما اشار اليه ابن سينا واشار اليه المصنف في المواقيت في توجيه كلام ابن هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وايضا على مذهبوا يجري برهان التطبيق في التابسات ايضا لان الكون في الاعيان يستلزم الجريان سواء سمي ثبوتا او وجودا خارجيا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد فيلزم اما تنامي المعلومات او انتقاض البرهان * الثاني ان من المتكلمين النافين للوجود الذهني ولثبوت المعدومات الممكنة من ذهب الى تمييز المعدومات مطلقا ممكنة كانت او محتتمة كما اشار اليه المصنف في المواقيت حيث قال والحق ان الخلاف في تمييز المعدومات وعدم تمييزها فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته قال ليس التمايز بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال ان التمايز الذي يحكم به العقل قطعيا بين المعدومات انتهى ملخصا وبمجرد تمييز المعدومات في انفسها يصح تعلق العلم بها ازلا وما اورد عليه العلامة التفتازاني وتبعه الشارح الجديد للتجريد من انه مردود بل الامر بالعكس اذ الحكماء مع قولهم بالوجود الذهني قائلون بتمييزها

وجهور المتكلمين النافين للوجود الذهني قائلون بعدم تمايزها اذ لا وجود ولا ثبوت لها في الخارج ولا في الذهن قد فوجع بما ذكره نفسه في بحث الوجود الذهني من ان التميز عند العقل لا يوجب وجود التميز فيه وما قلناه عن الشريف المحقق شامل لهذا المذهب ايضا لا بخصوص بذهب المعتزلة والجواب لاشبهه ان التميز عن الغير يقتضي وجود التميز او ثبوته فاما ان يكون ذلك التميز موجودا في الخارج او في الذهن او ثابتا في الخارج غير موجود فيه واما كونه ثابتا في الذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد بالوجود الذهني مطلق الثبوت فيه ومطابق التميز غير التميز الخارجي كما صرح به المصنف في بحث الوجود الذهني ولما كان فرقه بين الوجود الخارجي وبين الثبوت الخارجي باطلا في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء تعين ان كل متميز في نفسه فهو اما موجود في الخارج او في الذهن فاذا لم يكن موجودا في شيء منهما لم يكن متميزا اصلا فلو تعلق به العلم به في الازل يلزم تعلقه بالمعدوم الصرف قطعا وقد اشار اليه المصنف حيث استدلوا على ان المعدوم الممكن شيء بانه متميز وكل متميز ثابت في الخارج واورد عليهم المصنف بانه منقوض اجمالا بالمتعنتات المتمايزة وتفصيلا بانه ان اريد بتميز المعدوم الممكن في ذاته القدر الثابت في الممتع وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان الممتع ثابتا في الخارج ايضا وان اريد به غيره فممنوع وعاليكم تصويره حتى تشككوا عليه على انا نقول اما ان يكون المعدومات متميزة في نفسها فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين لان مطلق التميز كاف في الجريان اولا تكون فيلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف * الثالث انا اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل في اذهاننا صورة شبيهة بالشمس بداهة ولا نزاع فيه لعقل وكيف ينكره المتكلمون والعلم الحادث عندهم مخلوق ومحض فيض من الواجب تعالى وازداده او ذات اضافة بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو لم يكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة في الواقع لاستحالة تحقق الاضافة بدون تحقق كلا المضافين فلا يكون العلم موجودا مخلوقا ولو بمعنى كون منشأ اتزاعه موجودا مخلوقا وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء في ان تلك الصورة مساوية للشمس في الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض المتكلمين او مابينة لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل المعلقة وهو من اعيان الموجودات عند مثبته كما ذهب اليه بعض الحكماء واما بان تكون مثلا وشبها لها حادثا في النفس وقت التصور من غير ان يكون هذا ولا ذاك كما ذهب اليه المتكلمون ويدل على ما ذكرنا قولهم في نفي الوجود الذهني بانه لو كانت النار موجودة لاحتترقت اذهاننا عند تصورنا اذ من الين ان احتراق الذهن انما يلزم اذا وجد في الذهن نفس النار لامثالها وشبها وليسوا بقائلين بعالم المثال فثبت ما ذكرنا فمع القول بان انفس الحوادث ليست بموجودة في الازل لا في الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في الازل بان تتعلق صفة العلم بامثالها

واشباحها التي هي الصور العلمية اللازمة لذات الواجب تعالى ولا يلزمهم عدم
 تعلق العلم بانفس الحوادث في الازل اذ على هذا لا يمكن العلم بالمعدومات الا بتعلق
 العلم بامثالها لاستحالة التعلق بالمعدوم الصريف ثم اذا وجدت يتعاق العلم بانفسها
 مرة اخرى فلذا اثبتوا للعلم تعاقبين ازلي وحادث وانما يلزم ان لا تكون المعلومات
 معلومة له تعالى في الازل لولم يتعاق العلم بها اصلا لا بانفسها ولا بامثالها والجواب
 اما ان تكون انفس الحوادث متصفة في الازل بالمعلومية اولا تنصف وعلى الثاني
 يلزم ما ذكره وعلى الاول يلزم وجودها في الخارج او في العلم لان صدق الموجبة
 يتوقف على وجود الموضوع في طرف الثبوت ولما كان ثبوت المعلومية لها في الازل
 ثبوتا حقيقيا في نفس الامر لاثبوتنا فرضيا بمعنى لو وجد كان معلوما لزم ان توجد
 الحوادث في الازل في نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضيا والوجود النفس الامر
 منحصر في الوجود الخارجي والعالمى لاثبات لهما في التحقيق هذا خلاصة ما حققه
 الشارح في كتبه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الحوادث معلومة في الازل
 بامثالها من عالم الاشباح ايضا وليس بمتوجه على تقدير القول بالوجود الذهني
 لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا مبني على هذا التحقيق وايضا
 يجري برهان التطبيق في تلك الامثال والاشباح على المذهبين فيلزم اما تنافي
 المعلومات او انتقاض البرهان قطعا وبالجملة برهان التطبيق جار في كل جملة متميزة
 الآحاد في نفس الامر سواء كانت موجودات خارجية او ثابتات خارجية
 او موجودات علمية هي انفس الماهيات او امثالها واشباحها من عالم المثال او من هذا
 العلم فيلزم احد المحذورين ومراد الشارح ههنا التخلص عن هذين المحذورين
 مع عدم الوقوع في ورطة اخرى وجميع هذه الاحتمالات تخلص من ورطة وتوقع
 في اخري * الرابع ان منهم من قال ان علم الواجب تعالى ليس بمحصولي يتعاق
 العالم بصورة مأخوذة من المعلوم بل حضوري بحضور ذات المعلوم عنده تعالى
 ازلا وابدا وكما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصارييف الزمان وجميع الازمنة
 حاضرة عنده تعالى مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء
 كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقة فيتعاق الصفة الازلية تعلقا
 ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال وتلخيصه ان المصحح للتعاق الازلي وجودات
 الحوادث فيما لا يزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى انه اسلم من الالتجاء الى العلم
 الاجالي لما فيه مافيه والجواب ان حضور المعدوم الصريف الذي لا يتميز له في الازل
 اصلا عند الواجب تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا كما قال المولى
 الخيالي وايضا لا يتم في حضور الممتنع ولا في حضور المعدومات الممكنة التي
 لا توجد ابدا بل ولا يصح في حضور الحوادث الموجودة ايضا لوجهين * الاول
 انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المتناهية حاضرة ازلا وابدا وبطله برهان
 التطبيق * الثاني ان وجوداتها موقوفة على الابطعاد المسبوق بالارادة المسبوقه بالعلم

بها فلو كان المصحح للتعليق الازلي بها وجوداتها الاليزالية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا احتمال باطل ولاجل بطلانه احتاج الحكماء الى ارتسام صور الحوادث في العقل الفعال ولو اجمالا والشيخ ابن سينا الى ارتسامها في ذات الواجب مخالفا لاصول الحكماء كما صرح به بعض المحققين في حاشية اثبات الواجب ومن ههنا يتضح ان ما ذكره المتكلمون من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقي كالعالم بان زيدا يمضي في وقت كذا وهذا القدر يكفيهم في دفع الجبر عن افعال العباد لا محمول على ماهو اعم من التصوري كالعالم بنفس زيد وبفس عسيانه فان ايجادها مسبق بالعلم التصوري المتعلق بهما كما يشاهد في ان علمنا بان السرير موجود متوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بناءه الموقوف على تصور اولافساية الامر توقف العلم التصديقي على تصور اطرافه ولا بأس فيه فاعرف ذلك فانه من نقائص المباحث * الخامس ما قيل استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصرف ممنوعة في التعلق العلمي ودعوى البدهاءة غير مسموعة ومايتوهم من ان التعلق نسبية وهي تقتضي وجود طرفيها فهو ايضا ممنوع في النسبة العلمية فانها لا تقتضي وجود الطرفين بالفعل بل الوجود التقديري كاف فيها على انه منقوض بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها بين القادر والمقدور ضرورة واتفاقا واما ما ذكره من القول بحدوث التعلق كما صدر عن بعض المتكلمين فليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم لزوم التغير في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كافي شرح المواقف حتى ذكر بعضهم ان لعلمه تعالى تعلقين قديم وهو بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستجدد وحادث بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قيل كما في الحاشية الخبيالية والجواب عنه ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى التعلق بالمعدوم الصرف فان العلم بالشيء اما بحضور ذلك الشيء بذاته عند العالم كما في العلم الحضورى واما بحضور صورة له سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كما في العلم الحصولى الانفعالى او لم تكن بل كانت متقدمة عليه سببا لوجوده كافي العلم الحصولى الفعلى ولما كان العلم بالشيء موجبا لتمييز المعلوم عند العالم وموجبا للاضافة بينهما باتفاق الحكماء والمتكلمين فكلاما تحقق العلم في الواقع يلزم ان يتعلق العالم بشيء متميز هو اما ذات المعلوم او صورته الموجودة في علمه فمعنى تعلق العالم بالمعدوم الصرف تعلقه من غير حضور ذاته عنده ولا حصول صورته عنده وهذا مجرى مجرى ان يقال علمت شيئا لا وجود له في الخارج ولم يحظر ببالي صورته اصلا وهذا سفسطة بينة ولهذا حكم الشريف المحقق بان القائلين بان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة وهم المتكلمون لا يندفع عنهم الاشكال بالعلم بالمعدومات الا باثبات الوجود الذهني او باثبات تميز آخر غير الوجود كما قلنا بل نقول لو تحقق الاضافة في الواقع ولم يتحقق كلا الطرفين بل احدها فقط هو العالم يلزم تحقق احد المتضامين

ها العالمية والمعلومية بدون الآخر وهو باطل بداهة وعليه مبنى برهان التضايغ
ولهذا شنعوا على ابي هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وهذا القائل اشنع منه بكثير
لانه انما نفي المعلوم المستحيل وقد وجهوا كلامه بما نقل عن الشيخ كما اشترنا وهذا
القائل نفي جميع المعلومات المدومة ولا توجيه له بناء على ان الاتصاف بالمعلومية
يتوقف على وجود المتصف بداهة او على تميزه في ظرف من الظروف اعني الخارج
والذهن وما ذكره من الوجود التقديرى انما يكفي في تحقق العلم تقديرا وفرضا
لا تحقيقا والنقض بالمقدورات وهم لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المدومة انما
يتوجه على النافين للوجود الذهني ايضا لاعلى المثبتين لان المقدورات المدومة في الخارج
متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار وجودها العلمي لان الصحة
بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات في الذهن واما ما ذكره من ان الالتجاء الى
حدوث التعلق ليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم
التغير في علمه تعالى بالتغيرات فمع انه لا يقدح في شيء من مقدمات دليل الشارح
قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف بداهة لم يبق للنافين
للوجود الذهني ولتميز المدومات في الخارج ملجأ سوى القول بحدوث التعلق وقد
دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كمقدوراته غير متناهية بمعنى
لا تقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني غير متناهية بالفعل
كاسيحي منه فهم التجأوا اليه للهرب عن امرين وذكرهم اليه للهرب عن لزوم
التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك القول للهرب عن امر آخر اذ قد يكون الجواب
الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين من قال استحالة تعلق العالم
بالمعدوم الصرف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصرف لا يكون متميزا قبل التعلق
وان كان متميزا بعده ولا يجري برهان التطبيق في تلك الصور العلمية المتميزة وانما
يجري في الموجودات الخارجية وانت خير بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين
قطعا فلا بد من تميز المعلوم قبل التعلق قطعا وذلك التميز اما في الخارج وهو في المدومات
باطل عند الاشاعرة واما في الذهن فوقع فيها هرب من القول بالوجود الذهني وايضا
اختصاص جريان التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعا لان الاعداد عارضة
للموجودات الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم
الماهيات العارضة بحسب كلا الوجودين ويجري التطبيق في كل ما عرض له الاعداد
عارضا ومعرضا قطعا لاسرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة
متميزة الآحاد في نفس الامر كما نقلنا ولذا قال المولى الخيالى لكن يشكل بالنسبة
الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه
الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فأنمل
ونقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان
قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية

(قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم) قال في الرسالة الجديدة ﴿ ١٥٦ ﴾ هو سفسطة ظاهرة اذ التعلق بين

العالم والمعدوم الصرف محال بالضرورة الفطرية (قوله وفيما ذكرنا مخلص) اى في تجوز كون علم الواجب سبحانه بالحوادث الغير المتناهية علما بسيطا اجماليا مخلص عن الالتجاء الى القول بحدوث التعلق المستلزم لكون الواجب غير عالم بالحوادث الآتية سبحانه وتعالى عما يصفون فان قيل لما كان سبحانه متعاليا عن الزمان لايجرى عليه الماضى والحال والاستقبال بل جميع الازمنة مع ما فيها من الحوادث حاضرة عنده متساوى النسبة اليه جل ذكره فلا حاجة الى اثبات العلم الاجمالى المذكور اجيب بان حضور المعدوم

(قوله وفيما ذكرنا الخ) وهو جواز كون عامه تعالى اجماليا وواحدا متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة فى الخارج المتحدة الوجود عنده بحسب علمه مخلص عن ذلك هو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وجه الخلو هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة فى الخارج على هذا لا يكون تعلقا بالمعلومات

ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خير بان العلم مالم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزمهم ان لا يكون الله تعالى عالما فى الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالى ليس علما بالفعل

مفصلة ممنوع انتهى * اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالى فى المراتب الغير المتناهية وان اثبت العلم التفصيلى فى المراتب المتناهية ويجه عليه ان كل مرتبة فرضت منتهى العلم التفصيلى فوقها مراتب متناهية اخرى يمكن تعلق العلم بها تفصيلا ولا يقف عند حد بالنسبة الى اذهاننا فاما ان ينتهى العلم التفصيلى فى حد فيلزم ان لا يوجد العلم التفصيلى الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلى بمراتب متناهية فوق ذلك الحسد ولا ينتهى فى حد بان يكون جميع المراتب الغير المتناهية المعلومة له تعالى تفصيلا فى الازل فيجربى البرهان ويلزم احد المحذورين قطعا لا يقال لعل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلا وان كان مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المجموعى يجوز ان يغاير حال الكل الافرادى لانا نقول امانا يكون الا حاد المعلومة تفصيلا فى الازل متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب تعالى بالعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق المنتهى او لا تكون فيجربى البرهان فلذا جزم الشارح بالاجمالى فى جميع المراتب وانما اطبنا كل الاطباى الكلام اذ قد صنفا فى تضليل الشارح رسائل فى هذا المقام (قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف الى آخره) لم يقل بين العلم والمعدوم الصرف لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضافة وتعلق وانما ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات اضافة اوللايماء الى ان المعتزلة مع قولهم بنى الصفات الزائدة وبان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لم يحيلوا العالم متعلقا بالمعدوم الصرف بل المعدومات المتميزة فى الخارج عندهم كما اشرنا (قوله فان قلت العلم الاجمالى الى آخره) ابطال لجوابه المختار بمنع الجريان مستندا بالعلم الاجمالى وهو سند مساو فى الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدارا لابان لانكون المعلومات متمايزة وعدم تمايزها اما بكونها معدومات صرفة واما بكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطال الاول فلم يبق لمنع الجريان سند سوى احتمال العلم الاجمالى فاذا بطل ذلك ايضا ثبت المقدمة المعنوعة التى هى الجريان فورده السند المذكور ومنشأ قوله لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل وحاصل الابطال ان العلم الاجمالى بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس علما بها بالفعل بل بالقوة ولذا قالوا ان العلم بالقاعدة الكلية ليس علما باحكام الجزئيات المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهولة الحصول هذا فى العلوم التصديقية

الصرف بل يكون تعلقها متعلقا بالموجودات الذهنية المتحدة فى الوجود (واما)

أصرف بنفسه بديهى البطالان فضلا عن حضوره ازلا وأبداً على أنه يصحح جريان برهان التطبيق وغيره فيلزم تناسي نعم الجنان وآلام النيران ونحن نقول الحوادث الزمانية وغيرها صادرة عنه تعالى بالاختيار مسبوبة بالعلم بها معلومة له سبحانه قبل وجودها في هذا العلم حضورها ما بنفسها فيلزم تقدم الشيء على نفسه وبصور دونها فينقل الكلام اليها والحق أن الازل السرمدى محيط بكل مائته الشئبة ويشمله الوجود والفعلية احاطة تامة على نسبة واحدة بحيث يكون احاطته بالمستقبل اى احاطته بالماضى من غير فرق لكون الحوادث غير موجودة في الازل لا يستلزم الغيبة عن الازل ومسبوبة الحوادث بصريح العدم وصرف البطالان انما هي بحسب الصدور عنه لا بحسب الحضور لديه فيكشف له الجميع من غير أن يقوم به صورها او يلزم وجود الحوادث فيه وقدمها وهذا هو العلم الاجمالى الذى يستوثق ومراد افلاطون حيث يقول كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الامثال عند البارئ سبحانه وتعالى ان يغيب عنه زائل او يحجب عنه الادراك حائل (قوله فيلزم المحذور عليهم) وذلك لانهم ساعدوا ما نقوه عن الفلاسفة في أن الازلية عبارة عن الوجود في ازمة ١٥٧ غير متناهية في جانب الماضى ولا شك ان افراد الحوادث

بل بالقوة فيلزم المحذور عليهم قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل

واما العلوم التصورية فلان العلم الاجمالى بجميع انواع الحيوانات مثلاً بعنوان الحيوان ليس علماً بنوع الانسان بالفعل بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعدم معرفة الفصل وانضمامه اليه واذا لم يكن العلم الاجمالى في الازل علماً بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذى هو عدم كونه تعالى علماً بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بحضورها بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة اصلاً فممنوع كيف وقد كان الكل معلوماً اجمالاً وان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة تفصيلاً فليس لكن القائل يكون الكل معلوماً اجمالاً لا يلزمه القول بكونه معلوماً تفصيلاً بل هو ينفى لانا نقول مبنى السؤال على العلم الاجمالى لكونه علماً بالقوة يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوماً بالفعل لم يتصور هناك اجمال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى علماً بجميع ذاتيات الحوادث واحوالها في الازل بل وقت حدوثها (قوله قلت قد حقق في موضعه الى آخره) جواب بمنع عدم كون العلم الاجمالى علماً بالفعل مستنداً بتحقيقه في محله بان العلم الاجمالى قهين قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهمه السائل وهذا القسم محال في حقه

غائبة من الازل بهذا المعنى واما اذا كانت الازلية عبارة عن حالة بسيطة

(قوله فيلزم المحذور) وهو عدم

كون الله تعالى علماً في الازل بالحوادث (قوله قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل) قيل ما حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون معلومات الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علماً اجمالياً حتى يحتاج الى اثبات كونه علماً بالفعل بل يمكن ان يقال كان ذاته تعالى

لا يدخل تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تعاقباً ازلياً بوجود المعلومات فيها لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقت والحضور بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سواح الوقت ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالى لما فيه ما فيه انتهى اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان وجود الامور الغير المنتهية مطلقاً وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المنتهية الموجودة في الخارج في ازمة غير متناهية موجودة حاضرة كل منهما بجميع اجزائها انفسهما عنده تعالى ازلا وابدأ او حضور المدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهى البطالان فضلا عن حضوره ازلا وابدأ بل بناءه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجى على ما لا يخفى على المتأمل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمته حاضرة عنده يقضى عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية وبما ذكرنا ظهر حال كونه جواباً اسلم مما اختاره الشارح

تعالى وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم ومع ذلك ليس لها صورة متعددة بل جميعها موجودة في العلم بصورة واحدة ولذلك جوزشوت العلم الاجمالي له تعالى القاضى الباقلاى والمعتزلة وجميع الحكماء وهم المراد من المحققين في كلامه فيما قبله وقال المصنف والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع نبوته له تعالى والافلا يمتنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن حضور المعلوم عند المدرك فللعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات الاولى حاله عند عدم الالتفات اليها وفي تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة الثانية حاله عند الالتفات اليها دفعة اجمالا حين سئل عنها الثالثة حاله عند شروع الذهن في تفصيلها وتميز موضوعها عن محمولها ولاشك ان له في الحالة الثالثة علمها بها تفصيلا بصورة مفصلة وكذا في الحالة الثانية له علم بها بالفعل وان كانت اجزاؤها حينئذ مجملة موجودة في المدركة بصورة وحدانية لحضور صورة الكل عند المدرك وعدم التميز بالفعل لا يقتضى عدم الوجود كان عدم تميز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا يقتضى عدم وجود شئ من تلك الاجزاء نعم ليس شئ من اجزاء المتصل وجود استقلالى لكن انتفاء الوجود الاستقلالى لا يوجب انتفاء مطلق الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما حققه الشارح في كتبه فكذا جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة موجودة حاضرة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان لم يتميز بعضها عن بعض بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوبة دائما بالعلم التفصيلى اولا كما في المسئلة بل قد يسمن لقلوبنا سانح مركب اجمالا كما في القياس الخفى في صورة الحدس وبهذا البيان اندفع ماوردوا عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى علما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون علما بالاشياء بصور متعددة فغير محذور وان اراد ان لا يكون علما بجميع الاشياء فغير لازم ومنها ما قيل ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف جار في التقيد الاجمالى واما ما قيل ان العلم الاجمالى هو الصورة الجملية للكل اذا فصلت تحصل صور كثيرة فالصور الكثيرة علم تفصيلى تنشأ من الصورة الاجالية فالمعدومات باعتبار حضورها في ضمن تلك الصورة الاجالية ليست بمعدومات صرفة فما لا يسمن ولا يغنى فانه انما يصحح العلم التفصيلى دون العلم الاجمالى انتهى وذلك لان ما ذكره هذا القائل قد دفع لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وصحح العلم الاجمالى بحيث لا يستلزم الجهل بشئ من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ما عرفت ومنها ان التميز لازم العلم وفاقا فاما ان يكون كل معلوم متميزا عن غيره في الوجود العلمى فيكون لكل معلوم صورة مغايرة لصور سائر المعلومات فيكون العلم بها تفصيليا لا اجماليا اولا يكون فلا يكون معلوما بالفعل لانتهاء لازمه والجواب عنه لما كان كل موجود متميزا كان التميز كالوجود قسمين تميز استقلالى وهو لازم العلم التفصيلى وتميز تبعى وهو لازم العلم الاجمالى ولو توقف العلم بالفعل مطلقا على التميز الاستقلالى لما كان القياس

وكان سبق وجود القيوم بالذات المتعالى عن شوب العدم وخطا القوة من كل وجه على وجود الزمان وجميع الممكنات سبباً سرمديا وتقدمه عليها تقدما واقميا على نسبة متقربة متشابهة متقدمة عن الموافاة الزمانية والمكافاة المكانية وكان التعلق امراً انتزاعيا يشرعه العقل بالنسبة الى الحوادث على ما هو صريح الحق ومحض الصواب فلا سبيل لهذا الاشكال اسلا الا انه يعلو ويجل عن آراء المتكلمين وافهامهم ولا ينجح مذهبهم المنقول عنهم

(قوله وهو التعقل البسيط)
 أى العلمى الاجمالى للنفس
 هو التعقل البسيط الذى
 يحمله الفلاسفة مستفاداً
 من المبادئ العالية فايضا
 من العقول وعندهم ان
 كالات النفس هى التى
 تقيضها المبادئ فهو علم
 بالفعل واما تفصيل الصور
 فانما هو للنفس من حيث
 هى متعلقة بالبدن ومتصرفه
 فيها فلا يكون العلم التفصيلى
 صفة كمال

(قوله وهو التعقل البسيط
 الذى يحمله الفلاسفة مستفاداً
 الح) حاصله انه تقرر
 عندهم ان علوم النفوس
 وتعلقها بالاشياء فائضة
 ومستفادة من المبادئ العالية
 وصرحوا بان المستفاد منها
 هو العلم الاجمالى بالفعل
 فلو لم يكن العلم الاجمالى بالفعل
 لم يكن النفوس عالمة بالاشياء
 وعاقلة ايها بما استفادوه منها
 (قوله قالوا والتعقل الاجمالى
 للمبادئ هو الخلاق للصور
 التفصيلية) فى الخارج فلو
 لم يكن العلم الاجمالى علماً
 بالفعل لم يكن هو فى المبادئ
 العالية خلافاً للصور التفصيلية
 فى الخارج ضرورة كون
 خلقهم ويجادهم ايها
 اختيارياً ومسبوقاً بالعلم

وهو التعقل البسيط الذى يحمله الفلاسفة مستفاداً من المبادئ العالية والتفصيل انما هو
 للنفس من حيث هى نفس قالوا والتعقل الاجمالى للمبادئ هو الخلاق للصور التفصيلية
 فى الخارج

الحق المجلد واسطة دفعية فى الاحكام الحدسية اذ ليس بين سنوح ذلك القياس
 وبين الحكم الحدسى زمان يسع الترتيب وليس السانح مرتباً بالفعل بل بالقوة
 لان سنوحه دفعى والمرتب بالفعل لا يمكن ان يسنح دفعة ولا يكون واسطة بدون
 العلم به بالفعل وقد تقرر ان العلم التصديقي انما يحصل من العلم بالمقدمتين لا بالعلم
 بمقدمة واحدة فذلك السانح مركب من مقدمتين فصاعداً وموجود فى الذهن
 دفعة بصورة واحدة ومعلوم بجميع اجزائه بالفعل ثم اراد نوع توضيح مع الاشارة
 الى ان الحكماء ايضاً قائلون بكون علم الواجب تعالى بل علوم جميع المبادئ العالية
 وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفوس الفلكية علومها اجالية فقال
 (وهو) أى العلم الاجمالى (التعقل البسيط) أى ليس له اجزاء وتفاصيل بالفعل
 (الذى يحمله الفلاسفة) اذا حصل لنا (مستفاداً من المبادئ العالية) حيث جعلوا
 للنفس الناطقة اربع مراتب رابعها العقل المستفاد من العقل العاشر فى مشهورهم
 ومن الواجب تعالى فى تحقيقهم كما سيحجى منه ولذا جمع المبادئ (والتفصيل) أى
 تفصيل المعلوم بذلك العلم الاجمالى وتمييز بعضها عن بعض بحيث يكون معلوماً
 بصور متعددة تفصيلاً (انما هو للنفس من حيث هى نفس) أى من حيث انها
 متعلقة بالبدن تعاق التدبير والتصرف وهى حيثة كونها فاعلة ولها حيثة اخرى
 هى حيثة كونها قابلة وهى من حيث كونها فاعلة تحتاج الى القوى البدنية الظاهرة
 والباطنة ومن جلستها القوة المتصرفه التى من شانها التركيب والتفصيل ومن حيث
 كونها قابلة تستفيد من المبادئ العالية من غير احتياج الى القوى ولما كان قوة المتصرفه
 وغيرها من القوى الجسمانية التى يتوقف عليها التفصيل وسائر التصرفات البدنية
 عندهم مستحيلة فى حق المبادئ العالية فى الواقع فلم يمكن للمبادئ ذلك التفصيل فليس
 ذلك التفصيل فيما للتفصيل فى المبادئ بان يوجد فيهم صور مفصلة ونستفيدها ولا للنفس
 من حيث كونها قابلة مستفيدة وانما هو للنفس من حيث كونها فاعلة متصرفه
 فى البدن واراد بيان كون العلم الاجمالى فى المبادئ علماً بالفعل عندهم فقال
 (قالوا والتعقل الاجمالى للمبادئ هو الخلاق للصور التفصيلية) أى المعينة
 الخارجية والذهنية لان جميع انحاء الوجود معلول خارجياً كان او ذهنياً وقد
 اشار اليه فى الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالى فىنا مبدأً للتفصيل
 كذلك العلم الاجمالى الالهى علة للصور التفصيلية فى الخارج وفى المدارك السفلى
 انتهى فنسب الخلق والايجاد الى العلم الاجمالى مجازية من الاسناد الى السبب فان
 الخلاق عندهم هو المبادئ مع ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم

(قوله ولك ان تقول التعقل الاجمالى الخ) وجه آخر لكون العلم الاجمالى علماً بالفعل حاصله ان العلم الاجمالى الذى للمبادئ هو المبدأ لتفاصيل الصور المتكثرة الموجودة والسبب لها فلو لم يكن الكثرة المفصلة معلومة بهذا العلم الاجمالى قبل تكثرها بالفعل لم يتصور صدورها عنه مفصلة ولان تسبب المبادئ لافعالها الصادرة عنها بالاختيار فيكون تفاصيلها معلومة لها قبل صدورها بهذا العلم لا محالة واطلاق الخلاق عليه مبنى على تساهل الفلاسفة وعدم تحاشيهم عن امثاله في تعاليمهم والا فالماذهب المقرر عندهم ان الخلق والايجاد من خواص الواجب الوجود بالذات والمبادئ وسائط في الصدور وجهات (قوله وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام الخ) اعلم ان الشارح الجليل مع توسعه في المعقولات ودقة نظره فيها وورسوخه في قواعدها وثبات قدمه عليها حرر ذلك الاستدلال على وجه لا ينطبق على المدعى بحال ويتمتع به منه المطلع على حقيقة المقال ثم عقب ذلك بما يدل على ان الفلاسفة بمذهبهم هذا قد خالفوا اهل الحق وانكروا ما هو الواجب اعتقاده في الدين وهو حدوث العالم على الوجه الذى قرره فرقة من المتكلمين ونحن بحمد الله وحسن توفيقه قد نبهنا على مداخضه بحق القول ورفعنا عنه الاشكال ﴿ ١٦٠ ﴾ وسنتلو بعون الله بقايا في ثاني

ولك ان تقول التعقل الاجمالى فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية في اذهانتنا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تمارك الآراء وتصادم

الاجمالى بشرط تمام استعداد القابل فتفصيل المبادئ بالايجاد لا يتميز بعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التمييز عبارة عن تفصيلنا وحاصل كلامه فلو لم يكن التعقل الاجمالى علماً بالفعل عندهم لما جعلوه خلافا لاستحالة خالق الموجود المعين بدون العلم به بالفعل لان العلم الكلى الشامل له واغيره لا يفيد صحة الايجاد بل لا بد ان يكون ذلك المعين معلوما للخالق ولو بوجه كلى منحصر فيه بحسب الخارج كما سيحى وليس معلومية ذلك المعين بذلك الوجه المنحصر بالاستقلال بل في ضمن العلم الاجمالى بالكل وفي اختيار صيغة المبالغة في الخلاق مبالغة في كونه علماً بالفعل من جهة ان الخلق عندهم هو العلم ولك ان تقول في نسبة الخلاق الى العلم الاجمالى تجريد بدى مبنى على اتزاع علم اجمالى آخر قائم به ففيه مبالغة على المبالغة في ذلك ثم اراد ان يبين ان العلم الاجمالى فينا ايضا علم بالفعل فقال (ولك ان تقول التعقل الاجمالى الى آخره) فلو لم يكن علماً

الحال وذلك ان الحدوث الذى ورد به الشرع وبعث به الانبياء انما هو كون العالم مخلوقاً لله تعالى لحجب والمفهوم لغة من معنى الحدوث هو الوجود من العدم من غير تعرض والتفات الى انه بعد العدم بالذات او بزمان او بغيرها والتبادر الذى ادعاه الشارح وغيره واه على النهاية بل باطل لا محالة وبني على الاشتباه وعدم التفرقة بين تبادر المعنى الموضوع له الذى يفهمه

العارف باللغة لوضعه له ويجب حمل اللفظ عليه ولا يجوز صرفه عنه الا بصارف وبين تبادر المؤلف (بالفعل)

الذى يتبادر الى الوهم لانه به وطول قلبه ومثال ذلك ان البيت معناه ما يبيت فيه الانسان وياواه على ان نحو كان من غير فرق فاذا اطاق هذا اللفظ عند القروى الذى لم يشاهد الا بيوتا وسخة معوجة ردية البناء غير متناسبة الاوضاع قريبة السقوف ضيقة المداخل والمنافذ لا يخطر الى فهمه الا هذا النوع من البيت ولا يخطر في ذهنه قط ما يتخذ الملوك وغيرهم من كبار سكان الامصار من البيوت الحفيلة البنان الهائلة المنظر العظيمة الترتيب الباهرة التركيب السامية القباب في الهواء الواسعة الابواب وتبادر مسبوقية العدم بالزمان على مدعيه من هذا القبيل وحقيقة قياس الغائب على الشاهد من غير دليل والله يهدي الى سواء السبيل على ان حدوث العالم لو لكسب مأخذه من الكتاب والسنة لا عوز الطالب وجدان هذا اللفظ واعياها وانما الوارد فيهما هو الخلق والايجاد وانما هما بمعنى الخلق هو الايجاد ايجادا مراعى فيه التقدير بان يكون مسبوقا بالعلم والقدرة واقعا على وافق الارادة والمشية وحديث ان الصادر بالقصد والاختيار

(قوله التعقل الاجمالى فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية في اذهانتنا) فلو لم يكن التعقل الاجمالى فينا علماً بالفعل لم يثبت منه هذه المبدئية

لا متناع القصد الى ايجاد الموجود يكون حادثا زمانيا بالضرورة ممنوع بل هو غير مسلم عند جميع المتكلمين فان
الآمدى ومن تابعه جوزوا استناد القديم الى الفاعل المختار مستدين بان تقدم القصد على اليجاد يجوز ان يكون
بالذات لا بالزمان كتقدم اليجاد على الوجود فضلا عن غيرهم من الفقهاء المعبرين وائمة المحدثين على ان دعوى
تقدم القصد على المقصود بالزمان قول بجرى الزمان عليه تعالى عما يقولون واما الحدوث بمعنى تناسل
الحوادث في طرف الماضي مع كونها مسبوقه الوجود بالعدم الصريح في الواقع ونفس الامر لسبق الحقيقى على ما اختاره
الغزالي وجمع من المحققين من بعده وصرح به الشارح في بعض كتبه وهو نصب عينه في هذا الكتاب ومطمح
نظره في الباب وربما سماه بعضهم بالحدوث الدهرى فهو وان كان حقا واعتقنا به من جهة قيام البرهان العقلى
وصدقناه من حيث دلالة النظر الحكيم فلان لم انه داخل في عقد الدين ويجب اعتقاده على المسلمين اذ الشرع لم يكلفنا
به ولم يحمانا الاعتقاد بموجبه فان الحكم الشرعى يتنى بانتفاء المدرك الشرعى وانما يكون المنكر له كمن ينكر انكسار
السالية الكلية كنفسها ومثل ذلك بل ايجاد الزائد على مانطق به الشريعة والتجاوز عن حدود الدلالة يكون
تحكما للعقل وتشرية بالحكم بالرأى على ما هو مذهب المعتزلة ومشرى سائر المبتدعة والفلاسفة لاراهم فات
عنهم الحدوث بذلك المعنى الشامل لجملة الممكن اذ لم يقع منهم التخصيص الا على ان الحدوث الزمانى لا يشمل
جميع الممكنات وانبات الحوادث الغير المتناهية في جهة الماضي لا يستلزم الازلية المقابلة كما ان اثباتها في طرف
الستقبل لا يوجب الابدية المفارقة لها ولعلمهم انما لم يتعرضوا للبحث عنه اكتفاء بما حققوا في توحيد الواجب
فان القدم المقابل له لا يفارقه وجوب ﴿١٦١﴾ الوجود بل هو عينه لا مفارقة فقط فيكون توحيد الواجب هو عينه

الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا البحث بشئ
بالقول لم يكن مبدأ للتفصيل في اذهاننا ولما كان فيه نوع شبهة بناء على ان التفصيل
يحتاج الى التفاتات متعاقبة الى تلك الصورة المجملة ولذا اشبه في كونه علما
بالفعل بعض المتأخرين كما يشير اليه في بحث العلم عكس التشبيه المذكور

توحيد القديم ويلزم
منه ان يكون ماسوا حادثا
مسبوق الوجود بالعدم
الصريح على شاكلة اكتفاء
الحنفية بالاثبات تقدم للبارى

جل وعلا عن اثبات الوجوب (١١) ﴿كلنبوى على الجلال﴾ اللازم له كيف فاتهم صرحوا ان الدهر فوق الزمان
والسرمد فوقه وخصوه بالوجود الواجب سبحانه وتعالى ثم بقي عليهم جريان برهان التطبيق وغيره على الاطلاق في ابطال
غير المتناهي ولهم اصطلاحات في استعمال لفظ القديم والازلى والسرمدى والحادث وغيرها وتفصيله منوط بها واغراض
متعلقة بتصوير معانيها وهم وان اثبتوا حوادث غير متناهية ترسلا بذلك الى ربط الحادث بالقديم واطبقوا
القول بقدم العالم بمعنى ان بعض اجزائه غير مسبوق وجوده بالعدم في الزمان وفرض انه غاب عنهم ذلك المعنى
البديع فهم لا ينكرون اصلا ما هو الواجب اعتقاده في الدين من حدوث العالم بالمعنى الذى مرت اليه الاشارة
وهو الوجود من عدم المطلق اللازم من نحو اليجاد والخلق ولهذا لم يقع للمتقدمين من اهل السنة والجماعة
من قدماء الحنفية وغيرهم حاجة الى اثبات حدوث العالم بعد ما ثبت عندهم ان كل ماسوى الله مخلوق ولا خالق غيره ونص
المتأخرون منهم على ان المراد من الحادث ليس الا ما يتعلق وجوده بغيره (قوله ولم يأت جمهور المتكلمين الخ)
لتحسين ان المتكلمين هم ارباب الحق واصحاب الصدق واهل السنة والجماعة والفرقة الناجية وان سموا بهذا الاسم
البعيد من المسمى واطلقوه على انفسهم من غير تطبيق بينه وبين المعنى بل هم جماعة من احدث البدع فانهم التقيدهم
بالشرعية النبوية ولم يوقفوا لتحصيل الحكمة الجنية ولم يشنوا على طريقة السلف الصالحين والائمة الفقهاء
المرضىين وانما اختلسوا من الفلاسفة بعض عباراتهم وانتهبوا شيئا من اصطلاحاتهم من غير فهمها والاطلاع على
كنهها فخلطوها بعقائد اهل السنة والجماعة وتصرفوا فيها بفظنتهم وبصيرتهم العمياء فلم يجوابه وشوشوا عقيدة الحق
على اهلها وكذبوا مشارعه واضلوا مسالكه فجاء مذهبهم مذهباً منفرداً لا مذهب السلف يوافقه ولا رأى الحكماء
يطابقه ولذلك اكثر السلف في ذم الكلام وبغض اهل

وبالفوا في بعضهم وذهبهم وثبت ذلك ثبوتاً لا مرد له عن أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم من أعيان الأئمة وأعلام الفقهاء الهادين المهديين إلى خير المسالك ومن ذلك ما روى الإمام أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني البغدادي الحنفي المعروف بالحصاف عن أبيه عن الحسن بن زياد وعن أبي يوسف القاضي رحمه الله أنه قال أعلم ما يكون الرجل بالكلام أجهل ما يكون لله عز وجل وأما الفلاسفة فأول من تعرض عليهم وجعلهم من خصوم عقائد الإسلام وأدخل ردهم في كتب الكلام على ما صرح به القاضي أبو بكر عبد الرحمن بن محمد بن حسن التونسي المالكي المعروف بابن خلدون وغيره هو الغزالي وتابعه ابن الخطيب الرازي وخاض فيه مع تعصب بارد أيداه ووجه شديد أتياه وجماعة نقوا أثرها واعتدوا تقليدها فأكثروا فيه الخطأ ولم يكتفوا عن وجه الصواب الفطاه بل حرفوا الكلم عن مواضعه وبدلوه ولو شاء الله ما فعلوه وقد صنف القاضي ١٦٢ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشيد

تعلق بقلب الأذكىاء بل اجتهدوا في إيراد المنوع البعيدة التي يابها الطبع المستقيم أشد الإيابة في نفوس الناظرين فيها مائلة إلى مذهب الحكماء بل الأئمة التي أوردوها أيضاً شأنهم ذلك بلا امتراء * ثم أقول كما كان البعد المكاني متناه ومع ذلك يرتكز ويقع في العقل

في الرسالة الجديدة كما لا يخفى (قوله ثم أقول كما كان البعد المكاني إلى آخره) لما بطل أقوى أدلتهم على قدم العالم وأثبت حدوده في ضمن الإبطال براهين قطعية لم يبق للعقل السليم مساغ ميل إلى مذهبهم الباطل أصلاً لكن لما كان لهم دليل آخر جبل الأوهام على الحكم بصحته وهو أن الزمان لا يقبل العدم أذلو فرض عدمه لوجد قبله زمان ممتد لا إلى نهاية فعدم الزمان مستلزم لوجوده مع عدمه وهو محال فكذا عدمه ثبت أنه أزلي أبدي وهو لكونه سيالاً مقدار الحركة فيلزم قدم الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم الذي هو سلطان القوى متسلطاً على مدركات العقل حتى فسره الذي يوسوس في صدور الناس خاف على بعض من لم يغلب عقله على وهمه لاسيما العكس أن يجعله معارضا لدليل الحدوث فيترزل عقيدته عن مرتبة اليقين فأرشد إلى جهة انتداح ذلك الدليل الوهمي أيضاً لا بمجرد المنع بل مع الاستناد إلى نظرية التقطعي البطلان وهو الامتداد المكاني لا إلى نهاية ولذا خص القدر بهذا الدليل وصح تأخير القدر عن قوله وإنما اشبعنا الكلام وحاصل القدر منع الملازمة بأن يقال لا نسلم أنه لو فرض عدم الزمان لوجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد الزماني لا إلى نهاية كوجود الامتداد المكاني لا إلى نهاية في كونهما من الأحكام الوهمية الباطلة فكما أن ليس فوق الحد امتداد مكاني موجود بل موهوم

المالكي كتاباً في رده وذكر فيه أن ما أورده الغزالي بمزل عن مرتبة اليقين والبرهان ثم قال ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ما تكلمت في ذلك هذا كلامه وإنما الثابت على طريقة السنة والجماعة وأهل الحق والفرقة الناجية هم الفقهاء الحنفية ومن تابعهم من المحققين الذين أنقذهم الله سبحانه من وضع المذهب وتسويته بالكلام ووقفهم للثبات على متن الشرع وظهر الإسلام (قوله كما كان البعد

المكاني الخ) لما كان القول بتناهي الزمان مخصوصاً بالمحققين لأنه عند من عداهم غير متناه بالاتفاق وإنما (محض) اختلافوا في أنه موجود وهو مذهب جمهور الفلاسفة أو موهوم وهو مذهب جمهور المتكلمين ففسى أن يستبعد العقول والوهانية ويأتي عن تصوره النفوس الإيابة أزال ذلك بماضيه من المثال وأزاح الشبهة بما أورده من التظير فإن عدم التناهي في المقامين حكم الوهم ولا عبرة له فيهما وإنما العبرة للبرهان وهو قد حكم على عدم التناهي بالبطلان

(قوله ثم أقول كما كان البعد المكاني متناه الخ) لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم بوجود متعددة بحيث لم يبق لاعتداد العقل عليه مجال ولكن بقي بعض ما يمكن أن يشبهه العقول المشوبة بالأوهام فتميل إلى مذهبهم كالامتداد الزماني وتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه أراد أن يبين حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم بعض أجزائه على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه على وجه لا يبق للتثبت به وبأحواله والركون إليه أيضاً محال فهد لذلك مقدمات وقال كما كان البعد المكاني متناه الخ وإلى ما ذكرنا شارح قوله فيما بعد وهذه مقدمات إذا لاحظها الذكي الخ وهكذا ينبغي أن يفهم هذا الكلام

(قوله وقولهم انا نجزم الخ) اى قول بعض من يدعى عدم تنهى الزمان ان كل حد يفرض منتهى الزمان قفيا وراه امتداد بحكم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض فيكون غير متناه ويلزم ان يكون له راسم يدوم بدوامه وليس هذا القول اشارة الى الاستدلال على قدم العالم بعدم تنهى الزمان على ماهو المشهور يدل على ذلك قوله فيها بعد فانا نجزم فى الامتداد المكاني الخ وذلك لاتعرض فيه على حكم العقل بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض واتمامناه على بيان استحالة سبق عدم على وجود الزمان لاستلزام ذلك وجود الزمان مع فرض عدمه لتكون التقدم والتأخر من الاعراض الاولى ١٦٣ للزمان ولا يمكن الجواب عنه الا بما ذكرناه سابقا من ان

ماهو عرض اولى للزمان

هو التقدم والتأخر الزمانيان

واما تقدم عدمه على

وجوده فهو تقدم واتى

فتذكر (قوله فانا

نجزم) يعنى لانسلم ان

توهم الامتداد الزماني

لا الى نهاية يوجب ان يكون

له راسم موجود ليلزم

قدم ذلك الراسم كما ان

الجزم بتوهم الامتداد

المكاني لا الى نهاية لا

يوجب ذلك وليس المراد

من هذا القول منع اقتضاء

وجود الامتداد الزماني

وجود الراسم والاستشهاد

بعدم اقتضاء وجود

الامتداد المكاني ذلك

فانه سفطة بين السقوط

(قوله الا اذا كان له راسم

موجود) وذلك الراسم

عندهم هو الآن السيل

الذى هو موجود فى الخارج

المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع فى جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأتى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأتى عن تنهى الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا امكانيا غير متناه فكما لاعبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكاني لاعبرة به فى الامتداد الزماني ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود فممنوع فانا نجزم فى الامتداد المكاني ايضا بالتقدم

محض فكذا ليس قبل الزمان امتداد زماني موجود بل موهوم محض وقوله وقولهم انا نجزم بتقدم بعض الى آخره اثبت لتلك الملازمة الممنوعة بان يقال انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان الممتد لا الى نهاية على بعض آخر تقدما لا يجمع معه المتقدم المتأخر فالجزء الذى فرض فيه عدمه متقدم على الجزء الذى فرض فيه وجوده بهذا المعنى ولا يكون الامتداد كذلك اى بحيث يتقدم بعض اجزائه على البعض تقدما بهذا المعنى او بحيث يجرى بذلك التقدم الا اذا كان له راسم موجود فى الخارج وهو الآن السيل الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن نفس ذلك الزمان الممتد موجودا فى الخارج بل فى الخيال عندهم بمنزلة الحركة بمعنى القطع فثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه زمان اذ لا نفى بوجود الزمان الممتد وجود نفسه فى الخارج بل وجود منشأ ورأسه فاجاب عنه بقوله ممنوع فانا نجزم الى آخره وحاصله انهم ان ارادوا تقدم بعض الاجزاء على بعض بهذا المعنى فى الواقع او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم فهو ممنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد الى الازل وجود فى الواقع وهو اول المسئلة بل الزمان قبل العالم واجزاء ذلك الزمان واقصاف بعض تلك الاجزاء بالتقدم على البعض الآخر كلها موهومات محضة كاتساب اغوال والجرم المذكور بتبعية الوهم وان ارادوا تقدم البعض فى حكم العقل ولو غير مطابق او الجزم مطلقا ولو بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم به مسلم ولكن لانسلم ان ذلك

ومطابق على الحركة التوسيطية الموجودة فى الخارج فانه كما ترسم الحركة التوسيطية فى الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الآن السيل هذا الامتداد الغير المتناهى على هذا الوجه فى الخيال وظاهر ان هذه الحركة الموجودة لاتتسأى الا بجسم قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهى وان لم يكن موجودا فى الخارج لكن ارتسامه فى الخيال على هذا الوجه يقتضى وجود الحركة والمتحركة القديمين عندهم فنع الشارح رحمه الله فى الحقيقة منع لهذا الاقتصار

والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكمله راسم موجود بل نقول
توهم هذين الامتدادين مركز في فطرة الوهم والبراهين تقتضى بامتاعهما واذا كان
الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لانه غير متناه كانه ليس فوق المحدد شيء لان المكان غير
متناه قاله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى
تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي انقطع

التقدم الوهمي او الجزم بتبعية الوهم لا يكون الا براسم موجود في الخارج كيف ونحن
نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكانيا يتقدم بعض اجزائه على بعض
في الوضع اى في الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى مبدأ معين كمرکز العالم ضرورة
ان العقل بتبعية الوهم يحجز بان الفرسخ الذي يلى محذب المحدد من الامتداد المكاني
الذى فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ الذى بعده فمن شرع في الاشارة الحسية
الى الفرسخ المتبدا من مركز العالم لا الى نهاية يشير الى الفرسخ الذى يلى المحدد
اولا والى ما بعده ثانيا فيكون الفرسخ الاول متقدما على ما بعده في الاشارة الحسية
والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور الوهمي او الجزم بتبعية الوهم حاصل في اجزاء
الامتداد المكاني وراء العالم مع انه لا راسم ولا مرسوم قطعا بشهادة البراهين المبسوطة
في محله وقد اشار الى واحد منها هو برهان التطبيق كما اشرنا بل لا راسم في تقدم
بعض الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان متقدم
بهذا المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزمانى بان يكون هناك امتداد براسم
موجود ويقع ذلك العدم في بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى آخر ففي هذا المنع
من الشارح منع قولهم ان كل تقدم لا يجامع معه المتقدم المتأخر فهو زمانى اذلا دليل
لهم على هذه المقدمة سوى ما ذكر من ان الامتداد لا يكون كذلك الا براسم موجود
واذا لم يتم هذه المقدمة لم يتم انحصار التقدم في الاقسام الخمسة المشهورة ايضا ولذا احدث
المتكلمون قسما سادسا سموه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
آخر وتقدم عدمه على وجوده والتزموا ان التقدم والتأخر الزمانيين لا يكونان
الا فيما كان للمتقدم والمتأخر زمانان مفايران لهما ففي كلامه اشارة الى ان التقدم
والتأخر بين اجزاء الزمان ذاتيان كالقيد والتأخر بين عدم الزمان وبين وجوده كاذب
اليه المتكلمون لازمانيان كما ذهب اليه الحكماء واثارة الى ان التقدم والتأخر اللذين لا يجامع
معهما المتقدم والمتأخر من الاعراض الاولى لاجزاء الزمان والالم يصح تسمية المتكلمين
اياها بالذاتيين لكنهما من الاعراض الاولى العامة لوجودها بين عدم الزمان ووجوده
بلا زمان والعرض الاولى لا يجب ان يكون خاصة اذ قد يكون اللاحق للشيء بواسطة
ذاتي اعم عرضا ذاتيا ولو سلم فهما عرضان ذاتيان لمطلق الامور المتعاقبة اللاحقان لهما
بلا واسطة عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء زمان او عدمه ووجوده فلا مخالفة
في كلامه للمتكلمين في ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتي لازمانى كما توهمه
بعض الناظرين واطنب غاية الاطناب (قوله بل نقول توهم هذين الامتدادين

(قوله واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء) اى قبلية زمانية
لا لاجل ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون شيء
قبله بل لاجل انه لا يكون حينئذ قبله زمان يوجد
القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه (قوله
لان المكان غير متناه)
اى عدم كون شيء من الخلاء والملاء عندهم فوق
المحدد للجهات الذى هو فلك الافلاك ليس لاجل
ان المكان وهو البعد والنضاء غير متناه ضرورة
كون الابعاد متناهية بل لاجل انه لا فوق هناك فان
الفوق انما يتحدد ويتعين بالمحدد وبسطحه المحذب
كما ان التحت انما يتحدد بمركزه الذى هو مركز
العالم الجسماني (قوله
والله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان الخ) اى
ليس تقدمه تعالى عليه تقدما زمانيا يستلزم هذا ان يكون
قبل كل زمان زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية
وذلك لما مر من كونه تعالى متعاليا عن الزمان غير واقع فيه
(قوله لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره
المتكلمون) اثبت المتكلمون قسما آخر من التقدم مفايرا
للاقسام الخمسة المشهورة

(قوله اى العدم الطارى الخ) الفناء بهذا المعنى مسئلة غير مأخوذة من الشرع ومثل قوله تعالى كل من عليها فان وقوله سبحانه كل شئ هالك الا ﴿ ١٦٥ ﴾ وجهه لا يدل عليه بل يدل على فساده دائما وهلاكه ازلا وابدًا

من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة في هذا المطلب والله الموفق بما هو خير وكمال (وعلى ان العالم قابل للفناء) اى العدم الطارى على الوجود

الى آخره) ترق من المنع الى الاستدلال العارى عن المعارض الذى قدح فيه آنفا على تنهى الامتداد الزمانى كالاتداد المكاني الذى هو نظيره بلا فرق بينهما في ان الوهم يحكم بعدم تناهيهما والبراهين القاطعة تحكم بتناهيهما بلا مرية فقوله واذا كان الزمان متناهيا استدل على بطلان قولهم ان كل تقدم لا يجمع معه المتقدم المتأخر فهو تقدم زمانى براسم موجود بعد الاشارة الى منعه اذ على تقدير تنهى الزمان الموجود في الواقع لا يكون قولنا لم يكن قبله شئ بمعنى يوجد قبله زمان ولم يوجد فيه شئ آخر كما يوهم ظرفية قولنا قبله ظرفية زمانية كما هي المتبادرة بل بمعنى انه لم يوجد هناك شئ لازمان ولاحادث آخر فيه في الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يحمله الوهم ظرفا لعدمه في الواقع فكلمة قبل في قولنا هذا للظرفية الزمانية الوهمية وهي لا توجب وجود زمان في الواقع براسم موجود في الخارج وهو مراد من قال ان الظرفية فيه زمانية او نقول تلك الظرفية زمانية واقعة في حيز النفي وصدق ذلك النفي لا يتوقف على تحقق القيود الواقعة في حيزه كما ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع في الواقع ولك ان تقول كلمة قبل بمعنى مطلق المتقدم بشهادة البرهين والمراد بالشئ الحادث لامطلاق الممكن كما وهم لان مطلق الممكن شامل لصفات الواجب تعالى وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ما قاله المتكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس بتقدم زمانى بل نوع آخر من التقدم وينفرع عليه ان تقدم الواجب تعالى على الزمان ليس بزمانى ايضا وهو لا ينافي كونه تعالى قديما بالزمان لانه بمعنى ان لا يسبق على وجوده تعالى شئ من الازمنة الموهومة المقدرة لا بمعنى ان لا يسبق شئ من الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثانى لا منافاة ايضا لكن المعنى الاول ابلغ ﴿ قال المص وعلى ان العالم قابل للفناء ﴾ اى كل عالم او العالم بجميع اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه الاستدلال على الوقوع المستقبل بالآية الاتية اعلم ان مراد اهل الكلام من الفناء في هذا الكلام هو العدم الطارى على الوجود لامطلاق العدم ولا مطلق الخروج عن الانقاع به كالموت وتفرق الاجزاء وان جوزوا المعنى الثالث في قوله تعالى كل من عليها فان في قدح من استدلال به على هذا المطلب واذا فسر به الشارح المحقق ثم استدلو على هذا المطلب تارة بحدوث العالم فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول وكذا الثانى وتارة بامكانه الذاتي فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات هذا وارد عليهما بأن هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فيه فانه يجوز ان يكون

والاجماع على عدم فناء الجنة والنار وكونهما مخلوقين الآن وعدم فناء الارواح الانسانية ينافيه وقد صح عن ابي حنيفة رحمه الله وغيره ان اللوح والقلم والعرش والكرسى والجنة والنار لا نفى

وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه تقدم لا يجمع المتقدم معه المتأخر وليس بزمان لعدم وقوع المتقدم والمتأخر في الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلا واحدا وكون اجزائه متساوية في المية وعدم اولوية عاته بعضها لبعض من دون العكس ولا بالشرف لثباته اجزاء بالفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزائه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنه القول بخدوث الزمان وتقدم عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زمانى عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما ادى بواسطتها ووقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زمانى لا يتصور تقدمه على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال (قوله اى العدم الطارى

على الوجود) يعنى ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا

الشيء في ذاته قابلاً لعدم السابق واللاحق جميعاً ويمتنع أحدهما أو كلاهما بعلّة خارجة كالنفوس الناطقة الأبدية مع حدودها وكالقول القديمة الأبدية على رأي الحكماء ثم دفع الأيراد المذكور عن الدليل الأول بأنه لما كان حكم الحدوث جوازاً لعدم بالفعل صبح ذلك الحكم هنا حتى يقوم دليل الامتناع ولم يقدّم هذا خلاصة ما في شرح المقاصد ولاجل كون الدليل الأول مختاراً عند الشارح جعل هذا الحكم لازماً لحدوث العالم ولم يجعله مسألة أخرى ولم يفسر العطف كما جعل وفسر في المسئلة الآتية ثم القائلون بكون العالم قابلاً لعدم الطارى هم الأشاعرة وأبو علي وأبو هاشم من المعتزلة ومخالفوهم في هذا الحكم بعض الفلاسفة والجاحظ والكرامية أما الفلاسفة فلذهباهم إلى أنه قديم ومثبت قدمه امتنع عدمه وأما الجاحظ والكرامية فمع اتفاقهم معنا في حدوث العالم حكموا بامتناع عدمه الطارى هذا هو المذكور المصرح به في الشرح الجديد للتجريد في بحث المعاد وفي المواضع وشرحه وفي شرح المقاصد في بحث أن الجسم يبقى زمانين وفي بحث أن العرض لا يبقى زمانين وبهذا البيان ظهر أمور * الأول أن القبول هنا بمعنى الامكان الوقوعي المفسر بعدم كون الطرف المخالف للحكم واجباً بالذات ولا واجباً بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال أصلاً وقد يسمى ذلك بالامكان الاستعدادي كما في تعريفات الشريف لكونه مستلزماً للاستعداد التام الموجب للوقوع بالنسبة إلى الماضي والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الأمر لعدم الامتناع بوجه من الوجوه كما يطلق على ما يقابل الامكان العقلي أي الامكان عند القلب ذاتياً كان أو وقوعياً فالمعنى هنا أن العالم لا يمتنع عدمه الطارى في نفس الأمر لآلذاته ولآلعله خارجة وليس المراد هنا الامكان الذاتي المفسر بعدم كون الطرف المخالف واجباً بالذات وإن كان واجباً بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد والقوة المفسرة بكون الشيء من شأنه أن يكون وليس بكائن بالفعل ولا بمعنى اتصاف القابل بالقبول كما توهموا إذا الامكان الذاتي والاستعدادي يحاميان الامتناع بالغير بل قد قيل أن الاستعداد يجمع الامتناع الذاتي كما في استعداد الماء للهوائية مع الامتناع الذاتي في قولنا الماء هواء وإن كان هذا القول باطلاً في نفسه إذا الاستعداد مجرد الهيولى لا المجموع الهيولى والصورة وأما الحل على الاتصاف فربى على ما ذهب إليه بعض المعتزلة من أن الفناء صفة موجودة تحدث في كل جوهر أو لا ثم يتقدم ذلك الجوهر بعد الاتصاف بها باقتضاء تلك الصفة انعدامه بعده وهو مع كونه باطلاً ضرورة مخالف لمذهب الأشاعرة فلا يحمل عليه كلام المصنف فلذا أشار الشارح في تفسيره إلى معنى الطريان الموجب لعدم الاتصاف كما في قول الحكماء المشائية أن الجسم المتصل قابل للانفصال أي لأن يطرأ عليه الانفصال فيزول لأن يقبله ويتصف به لا امتناع اجتماع الاتصال والانفصال في زمان واحد كالوجود والعدم وأما توهمه بعضهم هنا من أن الامكان الوقوعي يستلزم الوقوع بالفعل فلا يحمل القبول

سواء كان عدماً سابقاً أو لاحقاً والا لكان أثبات كون العالم حادثاً مغنياً عن اثبات كونه قابلاً للفناء ولما أمكن أيضاً اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه في وقوع فناءه بل هو عبارة عن العدم اللاحق ولذا أمكنهم الاستدلال عليه بأن العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح عليه أحدهما صح عليه الآخر

عليه اذلا اجماع عليه بل مختلف فيه كما اشار اليه بقوله واختافوا الى آخره فتوهم فاسد
لانه مبنى على الغفول عن شمول الامكان الوقوعى بهذا المعنى الى مكان استقبالى الذى
هو صرافة الامكان بحيث لا ضرورة فى شئ من الطرفين كاحققة الشيخ ابن سينا
ونقله شارح المطالع من ان ماعدا الامور الاستقبالية يشتمل على ضرورة ما واقفها
الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذلا يتحقق الضرورة فيها الا
اذا حصر الوقت وتعين احد الجانبين من الوجود والعدم فالامكان الوقوعى انما
يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقياس الى الزمان الماضى او الحال لا الاستقبال
او على الغفول عن ان المراد ههنا انه قابل للعدم الطارى فى استقبال بالنسبة الى الازمنة
التي تتحقق وجوده فيها كيدل عليه قول بعضهم سيقع * الثانى ان قول الشارح وذهب
الكرامية عدل قول المصنف قطعاً لا عدل قول الشارح فقال بعضهم انه سيقع كاتوهم
البعض ولا يلزمهم انكار قيام الساعة بافطار السموات وانتثار الكواكب وانكار
الحشر الجسمانى المنصوص عليهما فى القرآن حتى يتوجه ان يقال انهم قائلون بالحشر الجسمانى
كفى شرح المقاصد لان القول بامتناع الوجود الطارى لشيء من الاجسام لا يوجب القول بامتناع
تفرق الاجزاء وبعدم وقوع الجمع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بعدم
العالم ونوع الانسان وبان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام ولذا صرح المصنف فى المواقف
بان اهل الملل والشرائع عن آخرها اجمعوا على جواز الحشر الجسمانى ووقوعه
وانكارها الفلاسفة فالكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع الاجسام قائلون بجواز
الحشر الجسمانى ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالايحاد بعد الاعدام
المستحيل عندهم وانما يذكر الفلاسفة مع الكرامية تنبيها على ان رد الكرامية
اهم من ردهم لان مخالفتهم كانت مبنية على القدم كما عرفت فبمجرد اثبات الحدوث
حصل ردهم من غير تردد بعد ذلك بخلاف الكرامية والجاحظ الموافقين لنا فى الحدوث
فان ردهم بعد اثبات الحدوث يحتاج الى بيان ان العدم السابق بالفعل يستلزم امكان
العدم اللاحق بالامكان الوقوعى كما عرفت واكتفى بذلك الكرامية عن ذكر الجاحظ
لانه منفرد فى حكمهم فذكر مذهب الكرامية ههنا لبيان ان غرض المصنف ردهم
لالتشايخ على المصنف بان المتبادر من كلامه ان المجتمعين على الحدوث هم القائلون
بالقابلية وليس كذلك لان الكرامية مع كونهم قائلين بالحدوث ليسوا بقائلين بالقابلية
كاتوهم بعضهم لان الكرامية والجاحظ غير مندرجة فى مراد المصنف من المجتمعين
المتفقين على مجموع الحدوث والقابلية كما يقتضيه العطف بالواو وبمجرد قولهم بالحدوث
وقيام الساعة والحشر الجسمانى لا يوجب الاندراج فى مراده لان ذلك القول مشترك
بين اهل السنة وسائر الفرق * الثالث ان عدل قوله فقال بعضهم انه سيقع
الى آخره وهو قول المعتزلة وبعض الاشاعرة القائلين ببقاء الاجزاء الاصلية والارواح
وبان الحشر يجمع هذه الاجزاء المتفرقة وبعض الشيعة كاطوسى كاصرح فى التجريد

واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم

وسائر الفرق وذلك لان القائلين بانه سيقع جمهور الاشاعرة القائلين بكون الجنة والنار مخلوقين الآن ولذا لزمهم فناؤها ومخالفوهم غيرهم مما ذكر وسيرجع الشارح المذهب الثاني في ضمن ترجيح امتناع اعادة المعدم بعينه في بحث الحشر الجسماني ولاجل الاكتفاء بما سيأتي ترك تعديل هذا القول ههنا ويستفاد الترجيح من القدح في دليل هذا البعض فيما بعد (قوله واختلفوا في وقوعه الى آخره) اعلم ان المتفقين في صحة ان كل جسم من الاجسام وكل جزء من اجزائه قابل للفناء وهم ماعدا الفلاسفة والجاحظ والكرامية اختلفوا في انه هل يقع بالفعل ولا يقع مع امكانه وهذا الخلاف منهم مبنى على الاختلاف في جواز اعادة المعدم بعينه وعدم جوازها كإسشير اليه في بحث الحشر الجسماني فمن ذهب الى الجواز ذهب الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر بالايحاد بعد الاعدام ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فناء البعض وهو الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فناء البعض الآخر كالسموات والارض واجزاء ابدان الحيوانات ويقع الحشر بجميع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لا بالايحاد بعد الاعدام ولكل من الفريقين ادلة سمعية واستدل الفريق الثاني على مطلوبهم بانه لو وقع اعدام السكك لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لا يكون اكل الجنة وظلها دائمة مع ان النصوص دالة على دوامها ولو وقع اعدام جميع اجزاء المحشور فيكون الحشر بالايحاد بعد الاعدام وهو خلاف الواقع لان الموجود بالايحاد يومئذ ان كان عين الاول المطيع او العاصي يلزم اعادة المعدم بعينه وهو محال وان لم يكن عينه بل مثله يلزم ان لا يصل الجزاء من التسواب والمقاب الى مستحقه والنصوص دالة على الوصول الى المستحق واستدل الفريق الاول على مدعاهم بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وامثالها ومبنى الاستدلال بهذه الآية على امرين * الاول حمل الهلاك على العدم الطارى * الثاني حمل الهلاك على معنى سبيلك مجازا بناء على ان صيغة الفاعل مجاز في الاستقبال باتفاق ائمة اللغة وفي الحال حقيقة باتفاقهم وفي الماضي مختلف فيها كذا في شرح المقاصد فلو حمل الهلاك على حقيقة لزم هلاك الكل عند نزول الآية اوقبله وليس كذلك فتعين معنى الاستقبال وليس بمد الحشر اجماعا فتعين انه في الاستقبال وقبل الحشر وفائدة التجوز التنبيه على كونه محققا كاتوقع بالفعل حالا او في الماضي كاذ كروه في امثاله واوردوا عليه أولا بجواز ان يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به بفرق الاجزاء والقول بان الخروج لا يمكن الا بالاعدام بالكلية لان الشيء بعد تفرق اجزائه يبقى دليلا على الصانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع به المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان بقي صالحا لمنافع اخر لا مضاق الانتفاع به وانت خبير بان هلاك الجواهر الفردة من اجزاء الجسم لا يكون الا بالاعدام لامتناع التفرق

(قوله واجزاء ابدان الانسان الخ) ١٦٩ وقصة ابراهيم عليه السلام وقوله تعالى قال من يحيى العظام

وهي رهم قل يحييها الذي
انشاءها والفاظ البعث
والخسر تدل على بقاءها
(قوله وان الله تعالى يعيدها
بعد الاعدام الخ) اي يلزم
على هؤلاء اعادة اجزاء
الانسان بعد العدم وقد
ثبت في محله بما لمراد له
امتناع اعادة المعدوم بعينه
واعترف به الكلمة من
اكابر الائمة وسيأتي وان
انكره المتكلمون ولا
يذهب عليك ان الشارح
جعل اعادة الاجزاء
بعد الاعدام استحالة
ثابتة وبيان ذلك ان فناء
اجزاء ابدان الانسان
باطل سواء كانت الاعادة
مستحيلة او لا فان ابراهيم
عليه السلام سأل ربه عن
كيفية الخسر بقوله كيف
يحيى الموتى فين الله سبحانه
كيفية بما هو نص في ان
الاحياء بجميع الاجزاء
المتفرقة الباقية بعد الدلك
نعم مع قطع النظر عن ورود
الشرع بما يدل على بقاء
الاجزاء ان الفناء يوجب
اعادة المعدوم والبراهين
العقلية والادلة القطعية
شهدت ببطلانها ونقضت
بامتناعها (قوله ان ادريس
عليه السلام في الجنة لا يد

انه سيقع لقوله تعالى ﴿كل شيء هالك الا وجهه﴾ ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار
واجزاء ابدان الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه ان ادريس عليه
السلام في الجنة وهي دار الخلود ويلزمهم على هذا فناءهم ان يقولوا انها دار
الخلود بعد استقرار اهل النار واهل الجنة كل في مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة
الاسلام في الاحياء الممكن

في الخارج وكذا هالك الهوى والصورة من اجزاء الجسم البسيط لا يكون الا بالانعدام
بالكلية وانما يجوز الهلاك بتفريق الاجزاء في المركبات بانحلال التركيب لا في اجزاء
الجسم من البسائط * وثانياً يجوز حمل على معنى الموت كقوله تعالى ان امرؤ هلك
ولا يخفى انه تخصيص للعالم من غير قرينة بالحجوات وثالثاً بعد تسليم ان الهلاك بمعنى
العدم يجوز ان يحمل الهالك على معنى انه قابل له دائماً لكونه ممكن لا يستحق الوجود
لان النظر الى العلة الخارجة ولذا قال الامام الرازي تأويل الآية بكونه آتلاً الى العدم
ليس اولى من التأويل بكونه قابلاً بمعنى ان كلا التأويلين مجازي وليس انتجوز
بعلة الاول اولى من التجوز بعلة الاستعداد اقول بل الجملة الاسمية الدالة على
الدوام ترجح الثاني ولذا حكم الامام حجة الاسلام بكون المراد هو الثاني قطعاً كما يأتي
بعد وبهذا يتضح الاستدلال بهذه الآية على جواز الفناء لان مآل الآية حينئذ
الى الامكان الذاتي وقد عرفت ان جواز الفناء لم يتم بمجرد الامكان الذاتي (قوله
ويلزمهم فناء الجنة والنار الخ) ان حمل على معنى انه يلزمهم في مدعاهم فناءها فهو
معارضة بان يقال لو انعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم في استدلالهم
بهذه الآية بان تحمل على المعنى الذي فهموه فهو نقض اجمالي بان ذلك الاستدلال
مستلزم لخصوص الفساد وهو امران * الاول فناء الجنة والنار المخلوقين الآن
وفناء اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح التي هي اجسام لطيفة
سارية في البدن سريان الماء في الورد عند المتكلمين او هي وان كانت جواهر مجردة
عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده تسامحاً * الثاني ان
يعيد الله تعالى هذه الاشياء التي اعدمها بشهادة النصوص الدالة على الخسر والاثابة
في الجنة والعقاب في النار وكل من الامرين خلاف الواقع لما اشترنا في دليل الفريق
الثاني من ان فناءها يستلزم عدم دوام اكل الجنة وظلها وفناء الاجزاء يستلزم عدم
وصول الجزاء الى مستحقه وان الاعادة يستلزم جواز اعادة المعدوم بعينه والكل
محال ففي هذا الايراد اشارة الى دليل مذهب الفريق الثاني المختار عنده واجيب عن
هذا الايراد بمنع امتناع الاعادة وبان الاعدام الآتي لا يفسد في الدوام المتعارف سيما
في دوام الاكل المتعاقبة في نفسها ويجوز ان يحمل دوام الاكل والظل على الدوام
بعد استقرار الامل كالخلود فجعل احدها وارداً دون الآخر تحكماً (قوله وقال
الامام حجة الاسلام الى آخره) منع للدليل المذكور بعد المعارضة او النقض لكن

من اثبات كونه فيها بما يتنهض حجة على ذلك والمكان العلى اعم منها (قوله انها دار الخلود بعد استقرار الخ) لا يخلو

في حد ذاته هالك دائما وقال في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض الحجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العينية انه ليس

يحتمل على ما ذكره الامام الرازي من التجوز بعلاقة الاستعداد وان يحمل على ما في المشكوة من حمل الهالك بمعنى المعدم على الحقيقة (قوله وقال في مشكوة الانوار الى آخره) هذا هو القول بوحدة الوجود وتلخيص هذا المذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على ما قام به الوجود في الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا من ذاته كاذب اليه الحكماء في الواجب والاشعري في الكل او غيره بان يكون منتزعا من وصف زائد على ذاته كاذب اليه جمهور المتكلمين في الكل فالترقون عن حضيض الحجاز الى ذروة الحقيقة وهم الصوفية شاهدوا بطريق البدهة لا بطريق النظر الغير الخالي عن الشكوك والشبهات ان ليس الموجود الحقيقي بهذا المعنى الا الله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو ذات الواجب تعالى وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه انسابها بنوع تعلق الى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى القائم بذاته وحصل ذلك التعلق عند تجليه تعالى على الاعيان الثابتة التي هي الصور العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتقابلة كالغايض والباسط والرحيم والقاهر وكيفية التجلي المذكور مجهولة لا يعلمها الا هو فذلك الاعيان الثابتة اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد مظاهر تجلي عليها الواجب تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب ما يقتضيه استعدادها فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فالتكثر انما نشأ من تكثر الاستعدادات كالمرآيا المتعددة التي تجلي فيها شخص ويرى فيها بصور مختلفة معوجا ومستقيما طويلا وعريضا صغيرا وكبيرا على حسب ما يقتضيه استعدادات المرآيا مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود الحقيقي واحد ومع ذلك مبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها عند التجلي لاختلافها والحلول فيها فادام ذلك التعلق قابيا يطلق عليه اسم الموجود مجازا بعلاقة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لا يطلق عليه اسم الموجود لاحقيقة ولا مجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة بشرط المظهرية وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها الموجود حقيقة فتكون معدومة ازلا وابدا في الحقيقة ولذا قالوا الاعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود * والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائي بوجهين * الاول ان السوفسطائي ينكر مطابق الوجود سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن والمتصوفة لا ينكرون وجود الواجب بل يحصر الوجود فيه * الثاني ان المتصوفة انما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه الى ذاتها لا باعتبار قياسه الى الواجب ضرورة انهم لا يقولون ان ليس هناك

عن بعد (قوله في حد ذاته هالك دائما الخ) وذلك لان وجود الممكن وسائر كالاته انما هو بالعرض وليس فيه ما يكون مصداقا لحمل شيء منها بل كل يرجع الى الله سبحانه وتعالى الا الى الله تصير الامور

(قوله وان كل شيء هالك الا وجهه الخ) قال البيضاوى الا ذاته فان ماعداء ممكن هالك في حد ذاته معدوم وقال في تفسير قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ولو استقرأت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجهه تعالى اى الوجه الذى يلى جهته وافترق العارفون على ان جميع الممكنات هالكة لا وجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها تجلى الشخص الواحد في المرايا المختلفة وليس لها موجودة سوى هذا التجلى والظهور على ما قالوا

ليس في الكائنات غيرك شيء * انت شمس الضحى وغيرك في

كل ما في الكون وهم او خيال * او عكوس في مرآيا او ظلال

(قوله وذهب الكرامية الخ) تابع ما ذاع ﴿١٧١﴾ في كتب الكلام من تخصيص الكرامية بهذا القول تغيرا للعوام

منه واستالة لقلوبهم الى ما يعتقده في هذا المقام على ما هو العادة المستمرة بينهم من نسبة ما يطاع هو اهم الى الائمة واهل التحقيق وما يخالفه ولا يساعده الى طوائف المبتدعة والا فلا شك ان الكرامية لا يقولون ان العالم ابدى باق بجميع اجزائه ولا اهل السنة والجماعة انه فان بجميع اجزائه بل الكل متفقون على ثبوت

في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدوثه ثم اشار الى مسألة اخرى بقوله (وعلى ان النظر) اى اجمع اهل الحق على ان

شيء موجود وانما يقولون ان وجود ذلك الممكن الموجود ليس في نفسه بل هو وجود موجود آخر ظهريه والسوفسطائى ينكره بكل اعتبار فاعلم ان هذا المذهب مذهب وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لا طريق للوصول اليه الا الكشف الذى نسبت الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضع لا يرى منه شيء بعينه عن اطوار العقل بل لا يرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقد شبه حال العارفين بحال من يترقى بانواع تعب الى رأس جبل شامخ ليرى الشيء البعيد غاية البعد ويميزه كمال التمييز وسمى علم الظاهر بالجهاز فان اهله يطلقون الموجود على الممكنات مع ان اطلاق الموجود عليها مجاز بعلاقة المظهرية وان لم يعرفوا بخلاف اهل علم الباطن فعلى هذا المذهب يكون الهالك بمعنى المعدوم حقيقة لا مجاز فيه اصلا ومع ذلك لا يقتضى وقوع العدم الطارى بانقضاء التعالق الحاصل بالتجلى وبهذا يندفع ما قيل كيف يتصور العدم الطارى على ما ذهب اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب آخر في حدود اطوار العقل مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالموجود الا ان السالك اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه (قوله

اى اجمع اهل الحق الى آخره) قد يتوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة خاصة وهم بعض المتفقين على الحدوث وامكان الفناء فلذا صرح به وفيه انه انما يصح بتقدير

المريفة في مقابلة الاضواء على مقال بعض العارفين * كل ما في الكون وهم او خيال * او عكوس في مرآيا او ظلال * وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات هالك لا وجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كتجلى الشخص الواحد في المرايا المتعددة وليس لها جهة في الوجودية سوى هذا التجلى ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود قال البيضاوى رحمه الله تعالى عند قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الآية ولو استقرت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجهه تعالى اى الوجه الذى يلى جهته انتهى (قوله ثم اشار الى مسألة اخرى) غير متعلقة بالعالم وعدمه (قوله اى اجمع اهل الحق) لما كان المجمعون في هذا الاجماع بعض المجمعين في الاجماعين الاولين قال كذلك تنبيهها على ذلك

(قوله بل هو هالك ازلا وابدا) فوجودات الاشياء المحسوسات ليس الا كالوجودات التى تحصل لعكوس شخص واحد في مرآيا متعددة او كالوجودات التى هى لشيء المرتسم في الخيالات المتعددة او كالاظلال

النظر وهو الفكر (في معرفة الله تعالى) اى لاجل معرفته تعالى ففى ههنا تعليلية كما
فى قوله عليه السلام عذبت امرأة فى هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده

جملة فعلية فى جانب المعطوف وان يرجع فاعله الى بعض المتفقين فى الجمل السابقة
ويتلزم ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل فالوجه ان قيد شرعا فى قوله
واجب شرعا خارج عن الحكم المجمع عليه ههنا وانما اتى بذلك القيد لبيان انه ثابت
بالشرع عند الاشاعرة لا بالعقل كما زعمه المعتزلة فالمجمعون فى كلا المتعاطفين طائفة
واحدة والتعبير باهل الحق للاختصار ويؤيده ما فى المواقف من ان النظر فى معرفة
الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واختلف فى طريق ثبوته فهو عند اصحابنا
السمع وعند المعتزلة العقل (قوله وهو الفكر الخ) لا يخفى ان المختار عند المصنف
ان النظر ملاحظة العقل ماهو حاصل عنده لتحصيل غيره كما فى المواقف وهو شامل
للتصورات المفردات والمركبة والتصديقات والفكر سواء جعل عبارة عن ترتيب
الامور للتأدى الى المجهول او عن مجموع الحركتين الثانية منهما مفضية الى ذلك
الترتيب اخص منه ولعل تخصيصه بالفكر لما يأتى من ان المراد من المعرفة التصديق
وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات (قوله اى لاجل معرفته تعالى) كذا فى شرح
المواقف والمقاصد وانما حملوا كلمة فى على معنى لام التعايل كما فى الحديث لوجوه * الاول
ان مدخول كلمة فى المتعاقبة بالنظر يجب ان يكون معروضا للهيئة الحاصلة من الترتيب كما
قالوا فى تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه والمعرفة مفردة لاتصلح
لان تكون معروضة للهيئة * الثانى ان المعرفة عبارة عن العلة الغائية للنظر والترتيب لانها
عبارة عن التأدى الى المجهول فى تعريف الفكر * الثالث ان الواجب شرعا هو النظر
لغرض معرفته تعالى لا للنظر لغرض آخر وان ترتب عليه المعرفة فمن نظر فى الكواكب
مثلا لغرض استكشاف بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى
يجب عليه اعادة النظر لمعرفة خاصة كالدليل الثانى والثالث من الادلة الموردة
على مطاوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على انه يجوز ان يحصل بمجموع
النظرين معرفة اخرى اقوى من الاولى ويحصل ذلك الاقوى للنفس بعد زوال
الاولى لثلايلزم اجتماع المثبتين كما اضطر الى ذلك القائلون بامتناع اجتماع المثبتين فى
ايقاد شمع آخر اذ لو لم يحصل بمجموع الشمعين ضوء آخر داخل الحجر اقوى
من الضوء الحاصل بالشمع الاول بعد زواله لاجتماع مثله (قوله فى ههنا تعليلية)
اى مستعملة فى معنى العلية بتشبيهها بالظرفية فى ابتداء احد طرفيهما على الآخر
كابتداء البناء على مكانه استعارة تبعية وقائدة التجوز هى الاشارة الى ان لا يكون
النظر لغرض آخر غير المعرفة اذ لا يوجد البناء بدون مكانه او الاشارة الى ان للمعرفة
طرقا اخر غير النظر لانها شاملة للنظر وغيره شمول الظرف لغيره فيكون اشارة
الى ما سيجى من الشارح من ان النظر انما يجب على من كان المعرفة نظرية بالنسبة
اليه وعذاب الامرأة لحبس الهرة مبنى عليه (قوله والمراد بمعرفته ههنا التصديق الخ)

الخسر وقيام الساعة
ومذهب اهل الحق ان الجنة
والنار لا تفتيان ولا يفتى
اهلها ولا تفتى الارواح
الانسانية ولا اللوح والقلم
والعرش والكرسى
ولارب ان الممكن بما هو
ممكن لا يأتى عن قبول العدم
على كل حال واما مع فرض
تحقق الالة التامة للوجود
فلا شك انه محال

(قوله فى ههنا تعليلية)
لا ظرفية اذ لا معنى لكون
النظر فى نفس معرفته تعالى
على انه غير واجب اصلا
اتفاقا وقوله كما فى قوله عليه
السلام عذبت امرأة فى هرة
اى لاجل حبس هرة اشارة
الى ما يصحح حل فى ههنا
على التعليلية

(قوله بقدر الطاقة البشرية الخ) ﴿ ١٧٣ ﴾ والصواب على وجه وردت به الشريعة ونطق به الكتاب والسنة لأن

الحكم الشرعي من الوجوب
واخوانه ينتفي بانقضاء
المدرك الشرعي وهو
في باب العقائد انما هو محكم
الكتاب ومتواتر السنة
ومازالت آية ولا يثبت رواية
توجب المعرفة بقدر الطاقة
البشرية (قوله واما
معرفة تعالى بالكنه الخ)
لم يذهب الى امكانها الا بدع
المستكلمين واما السلف
والخفية والصوفية والحكماء
ومن تابعهم كالعراقي وشيخه
ابن المعالي فهم مطبقون على
امتناعه بل على امتناع تصوره
بالوجه لتعاليه سبحانه عن
المقومات الذاتية والوجود
العرضية القائمة به بل انما
يتصور بوجه ما غير منزع
عنه تعالى وغاية الامر انما
لم يكن المصطلحات الشائعة
الفلسفية من الوجوب
والامكان والامتناع وانماها
معروفة عند الائمة لم يرد
كلامهم على طبق هذه
الاصطلاحات بل مازاد
عبارةهم حيث ارادوا
الامتناع على نفي الوجود
على وجه التأكيد كما في قوله
عليه السلام انكم لا تقدرون
قدره وكفى كلاما من حنيفة
رحمه الله حيث قال تعالى الله

ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله
تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام
الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطالع على دليل منهم على ذلك سوى ما قاله ارسطو
لما كان المعرفة المضافة الى ذات الواجب تعالى منحصرة في التصور بالكنه او بوجه
ما خرج عنها التصديق بوجوده تعالى وصفاته فتوجه على المصنف ان ذلك التصديق
واجب ايضا فدفعه بتحرير ان المراد معرفة احواله من الوجود والصفات
والتصديق بها بتقدير المضاف ولما توجه على هذا التحرير ان يقال فعلى هذا يخرج
معرفة بكنهه مع انها واجبة ايضا فدفعه بان معرفة الكنه غير واجبة على احد
والاحصلوها وحصلت بالفعل ولولبعض المكلفين والتالي باطل اذ لم تحصل لاحد
بالفعل عند المحققين بشهادة الاحاديث الدالة على عدم الحصول كما يأتي واما الجواب
بكونها متمتعة غير مقدورة فلا تجب فغير تام كما يأتي بقي الكلام في التصور بوجه ما
واعله اراد ان تصوره تعالى بوجه ماضوري حاصل لكل احد ضرورة لا اختيارا
فلا يجب على احد ايضا لان الواجب هو العلم الاختياري المقدور لا يقال لاوجه
لتخصيص المعرفة بالتصديق اذ قد يتوقف التصديق على تصور احد طرفي القضية
بوجه مخصوص فيكون تصور الواجب الذي هو الموضوع بوجه آخر غير الوجه
البدهي الحاصل مقدمة الواجب المطابق وان لم يكن الوجه الآخر كنهاله تعالى
ايضا وكذا يكون تصور الصفة التي هي المحمول بكنهها او بوجه آخر مقدمة الواجب
المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات المتعلقة بذاته تعالى وباحواله
واجبا ايضا لانا نقول لا يلزم من تخصيص المعرفة التي هي الغرض الاصل
بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق لكن على هذا لاوجه لاجراء التعريف
بالمفرد بحمل النظر على الفكر (قوله بقدر الطاقة البشرية) المراد من البشر
ههنا كل مكلف كما سيصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغل ضرورية
شرعية كتحصيل النفقة والكسوة والسكنى لنفسه ولعيله وسائر العبادات الواجبة
فان تحصيل العقائد الحققة في طاقة كل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولوبادة اجمالية
فمن قصر عما في وسعه فعليه وزره كالفرق الضالة وافظ القدر للاحتراز عما ليس
في الوسع ففي هذا القيد اشارة الى مدار وجوبها وهو كونها مقدورة التحصيل
كما اشار شارح المقاصد في تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف يدور على
القدرة والاختيار وليس هذا القيد كما اخذ في تعريف الحكمة اذ لا يطلق الحكميم
الا على بعض العالم بالحكمة بخلاف المؤمن (قوله ولم اطالع على دليل منهم ذلك سوى
ما ذكره ارسطو منهم) واما الاستدلال الآتي فليس منهم بل من معاونهم فلا
يردان الاستدلال الآتي ينافي استثناء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى تأباه
القاعدة النحوية على انه لا يتمتع عطف قوله وقد يستدل الخ على الصلة بتقديرا

ان يدركه الافهام او الاوهام كافي قولهم تعالى ان يحيط به الضمير وقولهم تعالى الله
فطن الجهلة من امثال ذلك انهم لا ينفون الامكان والجواز فاحفظ تلك المصانع فانها تنفعك في مواضع

(قوله لان البساطة العقلية يحتاج الى البرهان الخ) وقد نهض وذلك ١٧٤ لان التركيب العقلي انما يكون بمجدا

التركيب الخارجى وما لا يكون
مركبا في الخارج لا يكون
مركبا في الذهن

(قوله لان البساطة العقلية
تحتاج الى البرهان) يعنى

ان المانع من التحديد انما هو
البساطة العقلية دون الخارجية

والثابت بالبرهان هو البساطة
الخارجية دون العقاية
فيجوز كونه تعالى مركبا
من الاجزاء العقلية وتحديد

بها قال الشارح رحمه الله
في بعض تصانيفه ويمكن
ان يستدل على نفي التركيب
الذهنى بان وجود الجنس

والفصل واحد وهما تعددان
اما الاول فليصح الحمل
واما فظاهر فوجودها
لا يكون عينها وقد ثبت

ان وجود الواجب عينه
فلا يجوز كونه مركبا
منها هذان من سوانع الوقت
قد بر فيه انتهى ولما كان

بناء هذا الاستدلال على
المقدمات التى كان لا يثبت
فيها محال وذلك لانه يمكن
ان يقال ان تعدد الجنس

والفصل وتميز كل منهما عن
الآخر انما هو في العقل
فقط لما تقرر انهما متحدان
في الخارج ذاتا ووجودا

فيجوز ان يكون وجودها
عينها بهذا الاعتبار فلا
ينافى ذلك ما ثبت من كون
وجود الواجب عينه على

في عيون المسائل انه كما تترى العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدورة
تمنمها عن تمام الابصار كذلك يترى العقل عند ارادة اكتناها ذاته تعالى حيرة
ودهشة تمنمها عن اكتناهاه تعالى وهو كما ترى كلام خطائى بل شعري وقد يستدل
على امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد متبع لانه بسيط
ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان

الجار والمجرور كما هو الشائع في امثاله ويكون قوله بان حقيقته تعالى الخ تفسير
لذلك المحذوف اى سوى ما قد يستدل به على امتناعها بان حقيقته الخ (قوله
وهو كما ترى كلام خطائى) لا يحصل به الا الظن الغالب الغير الكافى في المطالب
الكلامية بل شعري لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس عن التصدى
للاكتناها وذلك لان دوام الاعتراء المذكور للاذهان يفيد الظن لكن بعد تدقيق
النظر والرجوع الى ما ذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على جميع الممكنات
المستتدة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط بظهر بطلان الامتناع وامكان زوال
الحيرة المانعة عن الاكتناها لانه تعالى قادر على ان يخاق العلم بكنهه في بعض العقول
بل في الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال الآخر بان جميع النفوس المجردة
البشرية وغيرها مهذبة كانت اولا انقص تجردا وتنزها من الواجب تعالى
والانقص يتمتع له اكتناها من هو اشد تجردا وتنزها كامتناع اكتناها الماديات
للمجردات انتهى وكذا ما قيل يتمتع اكتناهاه تعالى لكونه اقرب الينا من حبل
الوريد كما يتمتع ادراك البصر ما اتصل به (قوله وقد يستدل الخ) يعنى ان
العلم بكنهه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل بداهة او كسبا والكل محال فكذا
المزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى شخص
والى وقت فلا يحصل لاحد في وقت بالضرورة واما الثلاثى فلان الكسب
اما بمجد تام او ناقص وهو محال مستلزم لتركيب الواجب لوجوب تركيب الحد من
الجنس القريب او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما
الحد الناقص للبسيط بمفرد فمحال بداهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم توقف
معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كفى الحدود
المركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل رسما او مفهوما آخر غير
محمول عليه واما برسم تام او ناقص ولا شيء منهما بما يفيد الكنه بالضرورة (قوله
لان البساطة العقلية يحتاج الخ) يعنى لانسلم ان الكسب بالحد التام محال مستلزم
لتركيب الواجب في الخارج بل غاية انه مستلزم لتركيبه في العقل من الجنس والفصل
واستحالته ممنوعة محتاجة الى البرهان وانما المستحيل تركبه الخارجى المستلزم
لاحتياجه الى الاجزاء المنافى لشان الواجب الوجود واقول هذه معرفة عظيمة بين
الاعلام وتحقيق المقام بحيث يتضح المرام هو انهم اختلفوا في ان اجزاء الماهيات

ما اشار اليه بقوله قد بر فيه اشارة ههنا الى احتمال كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وجواز التحديد بديهيا (كالحیوان)

(قوله اذلا دليل على امتناع افادة الخ) ماهو عرضي لشيء غير حقيقة حصوله عند العقل غير حصولها ولا بموجب لحضورها عنده فكيف يفيد الاسم الكنه (قوله يحتاج الى دليل) والدليل على استحالة تصوره لغبره مطلقا هو ان البارى سبحانه لما قدس عن سمات الممكنات وصفات الخلقين من زيادة الوجود والصفات ومغايرتها للذات استحالة حصوله في ذهن الذهن وامتنع حضوره في عقل العاقل اذ لو فرض ارتسامه لزم تعدد الواجب او ان يكون وجوده متأصلا عينيا وغير متأصل ذهنيا والا فالتفلسف عاجزة عن ادراك ماهو غائب عنها وخارج عن سلطانها (قوله وعدم البداهة بالنسبة الى الخ)

(قوله اذلا دليل على امتناع افادته ١٧٥ الكنه في شيء من المواد) بل يجوز ان يكون لبعض العرصات علاقة

مع معروضه بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك العرض الى معروضه ومحققة الشارح رحمه الله تعالى من ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لا ينافي ذلك لجواز ان يكون تصوره مغايرا لتصوره ومستلزما له كافي تصور المزمومات بالنسبة الى تصور لوازمها البينة (قوله وربما تحصل بالبداهة بمتدبذ النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية) اقول قد يستدل على امتناعها بانه لاشك في انه تعالى اشد تجردا وتنزها من جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او غيرها ولاشك ايضا في ان ماهو انقص تجردا وتنزها لا يمكن من ان يقال ويعرف كنه

وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذلا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة بمتدبذ النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والا حاديت الدالة على

كلحيوان والناطق واجزاء الحيوان من الجسم والناسخ والحساس هل هي مأخوذة من امور متغايرة بحسب الخارج كقالتوا ان الجسم مأخوذ من الصورة الجسمية والناطق من الصورة النوعية الانسانية وهذه الصورة متغايرة للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهما من اجزاء الجسم المركب من الهوى والصورة او مأخوذة من امر واحد بسيط فالذاهبون الى الاول اختلفوا فذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغايرة ماهية ووجودا ويرد عليهم لزوم عدم صحة الحمل بينهما ضرورة ان الموجودين بوجودين متغايرين لا يحمل احدهما على الآخر كزيد وعمرو وذهب طائفة اخرى الى انها متغايرة ماهية لا وجودا بل الشكل موجودة بوجود واحد ليصح الحمل بينها ويرد عليهم لزوم قياس الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغايرة بالماهية والذاهبون الى الثاني ذهبوا الى انها متحدة ماهية ووجودا وهو المذهب المختار عند المص وغيره من المحققين كما اشار اليه الشريف في شرح المواقيف في بحث الماهية فعلى المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا انتزاعية لاحقيقية ولا يكون التركيب العقلي مستلزما للتركيب الخارجى بخلاف المذهبين الاولين (قوله وعدم افادة الرسم الخ) لو سلم ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية فلا نسلم انه لاشيء من الرسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما كان الكنه لازما للرسم لزوما بينا بالمعنى الاخص بل يمكن افادة كل رسم اياه على قاعدة الاشعري من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة اصلا اذا الكلام في امتناع حصول الكنه بالكسب (قوله وعدم البداهة) اى عدم امكان البداهة بالنسبة

ماهو اشد تجردا وتنزهانه فانه كما لا يمكن للماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن للماهو انقص تجردا ادراك كنه ماهو اشد تجردا منه فان الانقص بالنسبة الى الاشياء كالمادى بالنسبة الى المجرد يظهر ذلك مما صرحوا به في مراتب ادراك الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذ تقرر هاتان المقدمتان فتقول كل نفس من النفوس انقص تجردا وتنزها من شيء هو الواجب تعالى وكل ماهو انقص تجردا وتنزها من شيء يتمتع عليه ان يعرف ذلك الشيء بالكنه فكل نفس يتمتع عليه ان يعرف الواجب تعالى بالكنه وينبى عن صحة ما قلنا خطاب النبي عليه الصلوة والسلام في هذا المقام بلفظ سبحانه النبي عن تميزه تعالى بالتنزه عن الاعيان وعن كونه مانعا عن العرفان وبصدق جمل الصديق رضى الله بسبب عدم حصوله المعنى

لعل المراد بالبداهة المعلوماتية من غير دليل سواء كان بالحدس أو بغيره والافهو مبنى على ان البداهة والنظرية صفة لاعلم بالذات وللمعلوم بالعرض وانهما مختلفان باختلاف الاشخاص والازمان على ماذهب الشارح في سائر تصانيفه ورد بان المترتب على النظر وما يحصل بواسطته اولاً وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو اى المعلوم مع قطع النظر عن حصوله في الذهن لالاشئ من حيث هو مكتشف بالعوارض الذهنية اى الصورة العلمية فان هذه الحثية حالة تعرض للشيء بعد حصوله في الذهن بالنظر وقيامه به فكيف يكون مقصود ﴿ ١٧٦ ﴾ الحصول به بل البداهة والنظرية حالتان

لشيء في نفسه قبل ان يقوم بالذهن وبصير لثاله باكتافه بعوارضه وهما الجلاء المفتى عن النظر بانتهاء الواسطة في الحصول الذهني والغاء المحوج اليه بتحقيقها في ذلك فالاشياء مختلفة في امكان حصولها بالنظر وامتناع حصولها به فاما يمكن حصوله بالنظر نظري سواء حصل بالحدس أو بغيره ولا يلزم من حصوله بالنظر ان يكون بديهياً وما يمتنع حصوله بالنظر بديهي فان قيل فكيف يصح انقسام العلم الى الضروري والنظري وكيف يتم اتصال نظرية الكل بلزوم الدور والتسلسل فانه على هذا التحقيق يجوز انتهاء سلسلة النظريات الى نظري يحصل بالحدس ولا يلزم شيء من المستحيلين قلنا الحكم بالاقتسام ضروري لا يتوقف على النظر والكسب بل الامر

عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه الصلاة والسلام سبحانه ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله تعالى ولا تفكروا في ذاته تعالى فانكم لن تقدروا قدره الى جميع الاشخاص والى جميع الاوقات يحتاج الى دليل وانما فسرنا بعدم الامكان لما اشترنا ان مراد المستدل من قوله ليست بدئية سالبة ضرورية لادائمه لان مجرد الدوام لا يكفي في بيان الامتناع بل لابد من ضرورة السلب ويكفي للشارح ههنا مجرد امكان البداهة وان لم تحصل لاحد في وقت اصلاً بالفعل فلا يتجه عليه انها لو كانت بدئية لبعض بحيث تحصل بعد تهذيب النفس والتجريد لحصلت لبعض النفوس المجردة المهدية وقد سبق منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد ذكر ما سبق منه الا ان يقال ما سبق منه مجرد ادعاء لادليل عليه فله ان يمنعه ايضا حينئذ يكون قوله والا حاديث الدالة الخ جواباً عن هذا المنع لاشروعاً في دليل ماذهب اليه المحققون من غير ان يكون له مدخل في هذا السؤال والجواب بخلاف التوجيه الاول (قوله سبحانه ما عرفناك حق معرفتك) اى معرفة لا تفتك بك وليس تلك المعرفة اللائقة بالمعرفة بالكنه فاذا لم تحصل لآكل الانبياء عليهم الصلوات والتسليمات فعدم حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال يجوز ان يعرفه النبي عليه السلام حق معرفته بعد التكميم بهذا الحديث وان يحمل المعرفة المنفية على اكتناء الصفات اشارة الى دفعه بحديث آخر وهو قوله عليه السلام (تفكروا في آلاء الله) اى نعماته لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته (ولا تفكروا في ذاته) بأنه ماهو وى شيء هو (فانكم لن تقدروا قدره) اى ان تعظموه تعظيماً يختص به لا تقا به كما ذكره اهل التفسير في قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره الآية فمضى الحق مستفاد في الحديث من اضافة القدر اليه تعالى على معنى لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعالى اللائق به انما يحصل بسلب جميع النقائص عنه تعالى والنفوس المألوفة بصور الممكنات لا يحصل فيها غيرها فكما تفكر النفس في ذاته تعالى لا يحصل عندها الصورة شيء من الممكنات فيؤدى قصد الاكتناء الى جعل صورة شيء من الممكنات صورة له تعالى وهو موزع عن امثالها فلا

بالعكس فان ابطال التسلسل يتوقف على صحة الاقتسام (قوله تفكروا في آلاء الله تعالى الخ) الامر (فلا)

بالفكر في الآلاء الله وبالنهي عن التفكير في الله قدورد في عدة احاديث بروايات مختلفة تضمنها كتب الحديث ودواوين السنة واقر بها الى افظ الشارح ما اخرجه ابو الشيخ عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعاً تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فانكم لا تقدرون قدره وعن ابى ذر رضى الله عنه قال عليه السلام تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فتهلكوا ومعنى قوله فانكم لا تقدرون قدره لا تعرفون حق معرفته بل تتبعون الهوى فتضلون عن سواء السبيل

(قوله عن درك الادراك) اى اقصاه كقوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وهو تصور ذاته تعالى وصفاته العلى باحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن ذلك الادراك الذى هو اقصاه وغايته فقد عرفت انه سبحانه متعال عن ان يدركه القلوب والافهام ومنزه عن ان يحيط به العقول والافهام وذلك حق المعرفة وتمام الادراك الممكن للمعبد وغايته لان حظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات المخلوقين فالمعجز سبب لمعرفته ﴿ ١٧٧ ﴾ تعالى بحال يخص به وموجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن

وقال الصديق رضى الله عنه المعجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى رضى الله عنه فقال المعجز عن درك الادراك ادراك * والبحث عن سر ذات الله اشراك

فلا يحصل كمال التعظيم بسلب النقائص وعليه مبنى قول المرتضى بان البحث اشراك اى مؤد الى جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فتفى حق التعظيم كناية عن نفى حق المعرفة وبهذا الاعتبار كان علة لتحريم التفكير ونهيه فمجموع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع بالفعل لاعلى الامتناع لكن عنوان الاحاديث ظاهر فى ان كل حديث دليل على حدة وحينئذ كايجه على الاستدلال بالحديث الاول ما ذكرنا نتيجه على الاستدلال بالثاني انه انما يدل على عدم حصول الاكتفاء للامة المخاطبين بالحديث لاعلى عدم حصوله للنبى عليه السلام بخلاف ما اذا جعل مجموع الحديثين دليلا واحدا فان الحديث الثاني كما يدل على عدم حصوله للامة يدل على ان المراد من الاول معرفة كنه الذات وقد نفاهما النبى عليه السلام عن نفسه وعن سائر الانبياء او عن نوع البشر فافهم (قوله وقال الصديق رضى الله تعالى عنه المعجز) اى عجز العقول (عن) الوصول الى (درك الادراك) الدرك بالفتحتين اقصى قعر الشئ والادراك العلم والمعرفة والمراد معرفة الله تعالى شبه معرفة الله تعالى بالبحر ومعرفته بكنهه باقصى قعره على سبيل الاستعارة الممكنية والتخييلية (ادراك) والمراد ان اظهار ذلك المعجز والاعتراف به ناش من الادراك الكافى للعاجز او من الادراك بانه تعالى لا يدرك بكنهه وانما يدرك بهذا القدر وضمنه على المرتضى كرم الله تعالى وجهه اى جعل ما ذكره ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه فى ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا فى نفسه وان لم يقصده الصديق فقال من البحر البسيط (المعجز عن درك الادراك ادراك * والبحث) اى تفتيش العقول (عن سر) الامر الخفى و اضافته الى (ذات الله) بيانية اى البحث عن الامر الخفى الذى هو ذات الله تعالى وكنهه (اشراك) اى مؤد الى الاشراك كما عرفت فقول الصديق والمرتضى رضى الله تعالى عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لاعلى الامتناع العقلى اذ يتحقق المعجز بمجرد الامتناع

القهار ومن ثم قال كرم الله وجهه (١٢) ﴿ كلنبوى على الجلال ﴾ كل ما خطر ببالك او توهمته بخيالك

(قوله قال الصديق رضى الله المعجز عن درك الادراك ادراك) وفى القاموس الدرك التبعة واقصى قعر الشئ قال الامام ابو الليث الدرك اقصى قعر الشئ كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمنع ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى وامتناع حصوله لها ادراك لها اياه تعالى بعنوان يمتاز هو بهذا العنوان عن جميع ما سواه وهو انه يتمتع ادراك كنهه بخلاف ما سواه خذ هذا البيان وعده ايضا من سوانح الزمان

غيره وهى امتناع تصويره وقد جعله عين ضده مبالغة ونكرا الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله ولكم فى القصص حيو (قوله والبحث عن سر ذات الله اشراك) لان من بحث عن ذاته تعالى وخطر صورة فى باله او احضر معنى فى خياله وحكم بما هو من خواص البارى على هذا الخاطر واثبت لوازم الواجب لذلك الخاطر فقد ضرب لله الامثال ودعى مع الله الها آخر قد نغته بينان الوهم وفأس الخيال واى فرق بين من نحت خشبة بيده صنما ويتخذ المعبود وبين من يخترع بذهنه مثالا ثم يزعم انه واجب الوجود وكيف فان هذه صورة حدث بصنعة ناحته وتلك صورة تمتل باختراع خاطره ولا مناسبة بوجه من الوجود بينهما وبين الواحد

او تصوره في حال من احوالك فالله سبحانه وراه ذلك (قوله واجب شرعا الخ) وجوب النظر لتحصيل معرفة الله تعالى غير مأخوذ من دليل النقل ولا ناهض عليه برهان العقل ولم يذكر احد من ائمة الاسلام في كتبهم قط ولا نقل عنهم بنقل صحيح اصلا القول بذلك وانما تجادل فيه طوائف المتكلمين كيف فان المراد من معرفة الله تعالى الواجب على المكلف هو التصديق بوجوده وسائر صفاته الربوبية واسماؤه القدوسية التي وردت به الشريعة ونطقت به السنة المتواترة على ما اعترف به الشارح في صدر المبحث وهو في نظر المؤمن المتدين بمنزلة الضروري والسببي الاول في انه لا يحتاج الى نظر وكسب ولا الى تنبيه ولا بيان وتوجيه وهذا القدر كل الواجب وتمام المفترض هو حق ثابت على الوجه الذي ورد وبالمعنى الذي اراد على القطع والثبات ولا يحتاج الى البيان والاثبات فان العلم الثابت بخبر الرسول المؤيد بالمعجزات يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات ولا واجب في الباب سوى ذلك القدر فان الحكم الشرعي ينتفي بانتفاء مدركه والمدرك الشرعي هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس والخبر دون المتواتر لا يفيد العلم وانما يوجب الظن وبقيده العمل والاجماع لا يثبت به العقائد لعدم تصور انعقاده ان كان سنده ظنيا وعدم افادته ان كان قطعيا لان اتباع الظن حرام منهي عنه في العقائد وقد ورد فيه صريح النهي والنص القطعي وعن ذلك صرحوا عن آخرهم بان ما لدليل عليه يجب نفيه بمعنى ان توصيفه تعالى به محال واطلاقه عليه وبال قال الله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وذرا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون وان مذهبنا في الاصول حق ومذهب الخالف باطل قطعيا ﴿ ١٧٨ ﴾ والمخطئ فيه غير معذور بل مأثوم

(واجب شرعا)

العادي بعدم ترتيبه على الاسباب عادة وان امكن عقلا (قال المصنف واجب شرعا) ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب بمعنى امتناع الاهتكاك عقلا كما هو معنى الزوم العقلي لان النظر كثيرا ما يفتك عن المكلفين بل بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا وآجلا بتركه اتفاقا منا ومن المعتزلة كما صرح به المصنف في المواقف وانما الخلاف في انه ثابت بالشرع كما ذهب اليه الاشاعرة وبالعقل كما ذهب اليه المعتزلة فقول شرعا

ما زوروا الاحكام الشرعية كلها حتى وجوب تصديق مدعى النبوة وصدق دعواه في البعثة ثبت بخبر الرسول لان ما يبطي وجوب الاعتقاد هو الشرع لان الحكم عندنا هو الله تعالى ليس الا وقد ورد في التنزيل

ان الحكم الله امر ان لاتعبدوا الا اياه وما روى عن ابي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد (اى)

في الجهل بخالفه لما يرى من خالق السموات والارض ولولم يبعث الله للناس رسولا بيناهم ما يجب عليهم لوجب عليهم معرفته بمقولهم المراد منه بعد البعثة ووصول الدعوة وثبوتها والمراد من الوجوب في الرواية الثانية الوجوب في مجارى العرف ومدارك العقول لا الشرعي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب وثبوت الشرعي بنفسه ولا يلزم الدور لانه لا يتوقف الاعلى العلم بصدقه وهو حاصل لتمكن العاقل منه فرط التمكن كانه مركز في فطرته يكفيه التذكير من الشارع بحمله على الالتفات الى لقته فان الشارع يحذر المخاطب عن العذاب والطبع يستحث على الحذر عن حقوق الضرر فيحمله على الالتفات والنظر فاذا التفت اليه المخاطب ادنى التفات يحصل المعرفة بصدقه كما قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب اى ليستحضروا ما هو كالمركز في عقولهم لفرط تمكّنهم منه ثبوت الاحكام كلها في نفس الامر بالوضع الالهي والامر التكويني وثبوت الحجة على المخاطب به بنفس اخبار النبي لفرط تمكّنه من معرفته فلوانكره عنادا او تساهلا فقد حقت عليه الضلالة وسبقت عليه الشقاوة نعمو ذبالة من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا ولونزلنا عن دعوى الضرورة والظهور فقول ثبوت المعجزة وصدق النبوة يستند الى قضية عقلية يعطيها النظر في احوال التي وافعاله واخباره واقواله التي تضمنها القرآن واشتملت عليه دواوين السنة وكتب السير والالتفات فيحصل ذلك بمشاهدته في حياته وبمطالعة آثاره بعد مماته الا ترى انه لا يثبت فقاهة ابي حنيفة رحمه الله ولا كوزا على حكما الا بآثاره ولا كون امرى القيس بليغا الا بشعاره بل لا يعرف مهارة

كل صاحب صناعة حتى الصنائع الجزئية لا بصناعته ولذلك كان نصب عين الشارع وجل مقصوده حمل الناس الى مطالعة ماله وصرفهم عن ذلك اليها وتأليفهم وتحصيل انفسهم بها هذا فخذ به وثوقا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا (قوله لقوله تعالى) هذه الآيات والا حادith اتماثل على وجوب النظر والتفكر في شان هذه الحوادث وما دبر فيها من عجائب الحكمة وضرائب الصنعة وبدائع الفطرة وجلال الخلق التي جعلت ذريعة للناس الى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات ووصلة الى ظهور ما تابى نوا فيه من المراتب والدرجات وتحصيل المعرفة باصول العلوم وقوانين الصناعات والوقوف على قدر الحقوق في اقامة المعدلة والسياسيات كما قال الله تعالى الذي خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الانهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين ﴿ ١٧٩ ﴾ وسخر لكم الليل والنهار وآتيكم من كل ما سألتموه

وقال خلق لكم ما في الارض جميعا * امروا بالنظر فيها والتفكر في احوالها ليخضعوا للصانع وعظيم شأنه وكبريائه وغالب امره وسلطانه ويحتهدوا في آلاء شكره وامتناله امره بالجد في طاعته والاهتمام في عبادته

لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله عليه السلام حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الالباب ويل لمن لا كها بين لحية ولم يتفكر فيها والامر

اي وجوبا شرعيا ثابتا به رد على المعتزلة كما يشير اليه الشارح ثم ان المراد من الوجوب ههنا معنى الفرض بمعنى ما يتوقف عليه صحة الايمان عند الاشاعرة ان عمم النظر الواجب من الاجالى والتفصيلي وان خص بالتفصيلي فعناه الفرض على سبيل الكفائية من غير توقف صحة الايمان عليه هذا هو مراد المصنف كما صرح في المواقف وجوز شارح المقاصد حمل الوجوب ههنا على مطابق الوجوب الثابت بدليل لا شبهة فيه او بدليل فيه شبهة (قوله لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض) فقد امر بالنظر في دليل وجود الصانع وصفاته كذا في شرح المواقف (ولقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الالباب ويل لمن لا كها) اي مضمها كضع المأكولات (بين لحية) اللحى منبت اللحية من الانسان وغيره وهما الحيان (ولم يتفكر فيها) شبه النبي عليه الصلاة والسلام قراءة الآية المذكورة من غير تفكر في معناها بمضغ المأكولات بين جانبي الفم في عدم الاشتغال على شيء معتد به والغرض من التشبيه لوم القارئ بان همه قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن عنده

(قوله ويل لمن لا كها بين لحية) الحديث اي ويل لمن مضغ وعلك الآيات التي هي دلائل معرفة الله تعالى بين جانبي فم ولم يتفكر في شيء منها وتلك الآيات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى هي السموات بما فيها عن عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التي تحجب الواقف

عليها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا والارض بما فيها من عجائب الخلق وظهور آثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون واخراج انواع الحبوب المأكولة والازهار الملونة والنباتات المختلفة والجنات المختلفة وغير هذا ليتوصل بصحيح النظر في كل منها الى اثبات الصانع تعالى وصفاته العلى من الوجوب والحياة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات السلبية وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قبل ان هذه الادلة كلها اتماثل على ان النظر واجب امان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي مر ذكره واجب فلا دلالة عليه في هذه الآيات انتهى فقد شبه عليه المطلوب والمدعى في هذا المقام فظن من قول الشارح رحمه الله والمراد بمعرفته تعالى ههنا التصديق بوجوده الخ ان المدعى ههنا هو كون النظر واجبا في وجوده ووجوبه وسائر صفاته وليس كذلك اذ المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر في دلائل معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقول الشارح والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده الخ بيان للمعارف المستفادة من الآثار المنظورة فيها فتدبر

فان الفكرة تذهب الغفلة وتحدث للقلب الخشية ويحث للطاعة ويبعث على العبادة ولذلك كان خير الطاعات وافضل العبادات كما قال النبي عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ثمانين سنة وفي رواية من قيام ليلة وفي اخرى من ستين سنة وقال يبنهارجل مستلق على فراشه اذ رفع رأسه فنظر الى التجوم والى السماء فقال والله انى لاعلم انك خالقها وربها اللهم اغفرلى فنظر الله اليه فغفرله اخرجه ابو الشيخ والديلمى وعن عون قال سألت ام الدرداء ما كان افضل عبادة ابى الدرداء قالت التفكير والاعتبار اخرجه ابن سعد وابن ابى شيبة وابن المنذر وقال عليه الصلوة والسلام تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله ولادلالة لها على وجوب ﴿ ١٨٠ ﴾ النظر فى معرفة الله تعالى على ما

ههنا للوجوب لانه عليه الصلوة والسلام او عدت ترك الفكر فى دلائل معرفة الله تعالى

كأما كولات والويل كلمة عذاب وقيل واد فى جهنم والظاهر من اعادة الجار انه جمل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الآيتين يدل على وجوب التفكير فى الآيات وجعل كلا من الآيتين او مجموعهما دليلا آخر ثم بين وجه دلالتهما على المطلوب بكون الامر فيهما للوجوب وبينه بالحديث ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة لا ينافى كونه دليلا على شئ آخر وما قيل النظر فى الآية الاولى مستعمل بكلمة الى ويكون حينئذ بمعنى الرؤية بالبصر وفى الثانية متعد بنفسه ويكون حينئذ بمعنى الانتظار لا بمعنى التفكير وانما تدل الآيتان على المطلوب لو كان النظر فيهما بمعنى التأمل والتفكر بان يكون مستعملا بكلمة فى كما صرح الشارح بجميع الاستعمالات الثلاثة فى بحث الرؤية فمدفوع بان لا معنى لحل الآية الثانية على معنى الانتظار بداهة فالنظر فيها اما بمعنى الابصار كما فى الآية الاولى واما بمعنى التفكير ومعنى الانتظار فى المتعمد بنفسه غير كل واحد من البين ان امر الشارح بالنظر بمعنى الابصار ليس الا لاجل الاعتبار فالمراد انظر والى الآثار وما فى السموات والارض لتعرفوا المؤثر والصانع وصفاته اللائقة به نعم يرد على الاستدلال بالآيتين والحديث بحثان احدهما ان النظر فى المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه ووحدته واكثر صفاته كالقدرة والعلم والارادة والحياة لا جميع الصفات كالكلام الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام فلا استدلال انما يتم فى وجوب النظر فى معرفة الذات وبعض الصفات لا فى معرفة الكل كما هو المدعى اللهم الا ان يجعل الادلة الشرعية المحفوظة فى القلوب والمكتوبة فى الكتب من جملة ما فى السموات والارض الشانى ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى من حركتى الفكر الا ان يقال لما كان المراد من الامر معرفة الذات والصفات فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة

يدعيه اهل الكلام واما دعويهم الاجماع فواء على النهاية بل باطل لا محالة فانه من الاجماع الذى يكذب ناقله ويروع قائله بل الادلة قامت على خلافه كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وليس العقائد من الاحكام التى يتجدد شيئا فشيئا ويحدث فيها الوقائع انا فانا حتى ثبت بالظنى ويؤيد بالاجماع ولم ينقله احد يعتد به ويعتمد على نقله ويعرف مواقع الاجماع ومواضع الخلاف الا ترى ان الامام الرازى والبرهان النسفى وغيرهما لما ادعوا الاجماع فى ان النبي عليه السلام غير مبعوث الى الملائكة رده السبكي وغيره من اهل البصيرة بانه لا اعتماد على حكايتيهما الاجماع ولا ينتهض قولهما حجة فى هذا الباب لانه مدارك نقل

الاجماع من كلام الائمة وحفاظ الامة كابن المنذر وابن عبد البر ومن هو فوقهما او يلحق بهما فى سعة الحفظ (الثانية)

وقوة الاطلاع ومن وقاحة هؤلاء الاعلام ان بعضهم نسبوا هذا الرأى الذى هو نفس الشريعة وطريقة السنة والجماعة وعليه كبار الائمة واعظم الفقهاء الاجلة الى الحشوية وقالوا لاعتبارهم بخلافهم مع المناقاة والتدافع بين كلامهم فانهم ذهبوا الى عدم وجوب معرفة الله المستلزم لعدم وجوب النظر مع تصريحهم بان الواجب الاعتقاد الصحيح المأخوذ من الكتاب والسنة هذا وكثيرا ما يطلقون هذا الاسم على الحنابلة والمتقدمون منهم وهم احمد بن حنبل واصحابه الكبار الصالحون الانبياء كانوا على طريقة السنة والجماعة ومذهبهم سائر الائمة والنقطة بالنقطة وتوهم التدافع ساقط لان

ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر النعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة

الثانية المفضية الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الاعلى وجوب الحركة الاولى على من استغنى عن الحركة الثانية كاحباب القوة القدسية الذين يحصلون مصالحهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا ينافي الحركة الاولى وانما ينافي الحركة الثانية كما حققه الشارح في كتبه ولذا قال شارح المقاصد هذا التصديق يعنى الايمان قد يكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه ضوء الشمس فلم ينظر الى الشمس طالعة والتصديق بالمأمور به يجب ان يكون من الاول واعلم ان المصنف صرح بان هذا المسلك يعنى اثبات وجوب النظر بهذه الدلة السمعية لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والحديث من خبر الآحاد (قوله وعند المعتزلة واجب عقلا) يعنون ان وجوبه بالمعنى الذى ذكر يثبت بدليل العقل وان لم يرد به الشرع وذلك الدليل بان يقال شكر النعم واجب على النعم عليه عقلا والمعرفة مقدمته والنظر مقدمة هذه المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب المطلق المقدورة واجبة عقلا فيكون النظر واجبا عقلا كالمرقة الواجبة اما كون الشكر واجبا عقلا فلان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعماء جليلة ظاهرة وباطنة لا تحصى ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يراع حققه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلى الا هذا فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا واما ان الشكر موقوف على معرفة النعم وصفاته فلانه اذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما اذا لم يعرفه كذا في الشرح الجديد وحاصله ان الشكر واجب عقلا لانه دافع لخوف سلب النعم والعقاب في الدنيا والآخرة وكل شئ فهو واجب عقلا بحيث يذم العقلاء على تركه وذلك الشكر الدافع للخوف موقوف على معرفة النعم وصفاته فيكون المعرفة مقدمة الشكر الواجب واما كون الشكر واجبا مطلقا بالقياس الى المعرفة وكون المعرفة واجبة مطلقة بالقياس الى النظر فلانه ان توقف وجود الشئ ووجوبه معا على وجود شئ آخر فاشئ الاول واجب مقيد والثاني مقدمة الواجب المقيد كالزكوة المتوقفة على النصاب وجودا ووجوبا وان توقف عليه وجوده دون وجوبه فالشئ الاول واجب مطلق بالنسبة الى الثاني وهو مقدمة الواجب المطلق كالشكر الواجب على كل مكلف وان لم يعرف النعم وكالمعرفة الواجبة عليه وان لم ينظر بالفعل ولذا يستحق الكافر والجاهل الذم والعقاب كالصلوة المتوقفة على الطهارة وجودا لا وجوبا ولذا يستحق تاركها العقاب وان لم يتطهر اصلا وكون الشئ واجبا مطلقا

ثابت له تعالى بالمعنى الذى عناه ولا يجب تصوره تعالى بكنهه او بوجهه بل هو غير واقع بل محال واما المتأخرون منهم فغالهم منحرفون عن هذه الطريقة وخارجون عن الجادة المستقيمة وفي آرائهم غوائل فلا اعتداد بهم ولا اعتماد على ما في كتبهم مما يخالف الحق (قوله وعند المعتزلة) لان الحاكم عندهم في الاحكام الشرعية هو العقل فانه موجب لما استحسنته ومحرم لما استقبجه على القطع والبيّنات فوق العلل الشرعية فانها موضوعة ومن ثم يسادرون في تأويل الآيات والاحاديث حيث وجدوها مخالفة لحكم عقولهم وعندنا الحاكم هو الله تعالى ليس الاوطريق نبوته علينا الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولا خامس لهما (قوله لان شكر النعم واجب عقلا) قالوا ان شكر الله تعالى وكذا رفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهى متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق وهو ما لا يكون وجوبه

مقيدا بمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه

(قوله الواجب المطلق) هو الذي لا يكون مقيدا بحال دون حال كالزكوة فانها مقيدة بوجود النصاب والحج بالاستطاعة فانه لا يجب تحصيل النصاب والاستطاعة بوجوديهما (قوله وهو مبنى الخ) ليس الامر كذلك بل هو مبنى على قولهم ان العقل ينصب حاكما فيما استحسنته واستقبجه بالايجاب والتحرير او غير ذلك واما عقلية الحسن والقبح بمعنى ان في الاشياء جهة صالحة لشرعية الحكم ووضعه ربما يستقل ١٨٢ العقل في ادراكها فهو مما لا مدخل لها فيما

الواجب المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسبب ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفة تعالى

نحن فيه ولا يختص القول بها بالمعتزلة بل هو مذهب الفقهاء الحنفية والتصور بالادلة العقلية والنقلية والشارح جرى على طريقة المتأخرين من الاشعرية في نسبة كل ما يخالف رأيهم الى المعتزلة وسائر المبتدعة صيانة مذهبهم عن لزوم مخالفة السلف وتنفيرا لاتباعهم من الركون اليه والتفصيل ان ههنا ثلاثة مذاهب الاول مذهب الحنفية والجمهور وهو اصح الاقوال وانبتها ان الحاكم هو الله تعالى وانه لا يثبت حكم شرعي من الوجوب والحرمه والندب والكراهة واخواتها الا بالشرع وورود الخطب ونزول الوحي ولكن في الاشياء جهة صالحة لشرعية الحكم من حسن وقبح وخير وشر ونفع وضرر ربما يستقل العقل في ادراك تلك الجهة الصالحة وان لم يوجب حكما يترتب عليه الثواب والعقاب فالحسن والقبح مدلول

بالقياس الى مقدمته المعينة لا ينافي كونه واجبا مقيدا بالقياس الى مقدمته الاخرى فان الصلوة مع كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى الطهارة وهي واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل ولذا اعتبروا قيد الحيثية في تعريف الواجب المطلق حيث قالوا هو مالا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما ان مقدمة الواجب المطلق واجبة فيما كانت مقدورة فلان وجوب الشيء يستلزم وجوب ما يتوقف عليه بداهة كما سيأتي منه لا يقال الشكر نفس المعرفة العقلية لا ما يتوقف عاينها لانا نقول لعل مرادهم الشكر العرفي بجميع الاعضاء بصرفها الى ما خلقت هي ل بناء على ان في العبد خوف كون هذا الشكر مراد النعم والشكر بالجوارح يتوقف على المعرفة توقف الشروط على الشرط وبجميع الاعضاء توقف الكل على الجزء واورد عليهم الاشاعرة بمنع الخوف ومنع كون المعرفة دافعة لقيام احتمال الخطأ في النظر مع كونه مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين وتعرض الشارح للاخير وهو نقض اجالي بانه لو صح لزوم كونهما عقليين وهو باطل (قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة الى آخره) ليس المراد منه ماهو المتبادر من الاثبات بدليل عقلي ايضا فانه خلاف ما عليه الاشاعرة بل المراد اثباته على مذهبهم بدليل نقلي مستند الى الاجماع القطعي لا الى الدليل الشرعي الظني كما في الاستدلال بالآيات والحديث السابقة وذلك لان الدليل النقلي ما كان بعض مقدماته القريبة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا لا ما كان جميع مقدماته نقلية لان الدليل ان لم يكن شيء من مقدماته نقليا فمقلى والا فنقل ثم ان اهل الكلام ذكروا قاطبة ان الاستدلال بهذه الآيات والحديث ظني والمتمتع عند الاشاعرة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها المقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعا واجبة شرعا والشارح عدل عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة للواجب المطلق الذي هو العبادة الواجبة اجماعا اثلا يرد عليه ما وردوا عليهم من منع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا بامتناع نقل اقوال المجتهدين المنتشرين في المشارق والمغارب

الامر والنهي لا مقتضاها والثاني مذهب الاشاعرة النافين للحسن والقبح العقليين وهم وان (وبجواز)

وافقونا في ان الحاكم هو الله تعالى لكنهم يخالفوننا في كون الامر والنهي على وفق الجهة الصالحة من الحسن والقبح ويعملونها مقتضى الامر والنهي والثالث مذهب المعتزلة وهم وان وافقونا في ان العقل قد يدرك الحسن والقبح وكهين الامر والنهي على طبقهما لكنهم يخالفوننا بجعل العقل حاكما في الاحكام الشرعية واثباتها من غير ورود الشريعة

مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا
 * فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض تصانيفه

وبجواز خفاء واحد منهم وبجواز كذبه لمصلحة اورجوعه عن قوله قبل فتوى
 الآخر ولا يرد مثل هذا المنع على وقوع الاجماع المتواتر على وجوب العبادة ولذا
 قال المصنف في دفع ذلك المنع ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق
 التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان
 وغيرها وفيه بحث اما اولاه فلانه يستلزم ان يكون العبادة واجبة قبل المعرفة
 وسأني خلافه من ان اول الواجبات هي المعرفة او ما نتوقف هي عليه من النظر
 او القصد بل العبادات مقصودة بتبعية المعرفة لكونها وسيلة الى ملاحظة المعبود
 ولذا فسرامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة في قوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والانس
 الا ليعبدون ﴾ الا ان يقال معنى كون المعرفة مقدمة العبادة كونها بما يتوقف وينفرد
 عليها العبادة لا وسيلة اليها على ان تكون مقصودة بتبعية المعرفة الى المعرفة اتما يتم على
 عليه مطلقا واما ثانيا فلان كون العبادة واجبة مطلقة بالنسبة الى المعرفة اتما يتم على
 قول بعض اهل الاصول من كون الكفار مكلفين باحكام الفروع وهو ممنوع ولو
 سلم فغير قطعي بل مختلف فيه بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف
 بها بالايمان والمعرفة يكون وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجود المعرفة
 فتكون العبادة واجبة مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان تكون
 واجبة وان كانت مقدورة ولذا لم يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكاة بل نقول
 ما سبقه عن الاشعري من ان المعرفة يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة
 المنهيات صريح في كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة على
 معرفة المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع فالتعويل على ما ذكرنا وقد يستدل
 على وجوب المعرفة بقوله تعالى ﴿ فاعلم انه لا اله الا الله ﴾ لكنه ظني لما عرفت من
 احتمال صيغة الامر لغير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك
 قد يحصل بالتقليد من غير نظر كذا ذكره الامام الرازي اقول ولولا احتمال كفاية
 التقليد في الايمان كاذبه اليه الماتريدية لدل على وجوب المعرفة اليقينية نصوص
 الايمان بلاسرية * قال في شرح المقاصد واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا
 وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكرنا من المقدمات ودفع
 الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكنني
 التمسك بظواهر النصوص انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع انما وقع على وجوب النظر
 لكونه مقدمة معرفة الله تعالى كما يتبادر من قولهم النظر في معرفة الله تعالى بمعنى
 لاجل معرفته واجب فالاجماع على استدلالهم المذكور تأمل (قوله فان قلت
 قد ذهب الى آخره) معارضة لما اثبتته على مذهب الاشاعرة من وجوب النظر

(قوله ولما توقف على النظر الخ)
 ممنوع وكيف يمكن دعوى
 التوقف على النظر مع
 ظهور حصوله بالاخذ
 عن الشريعة وبالرياضات
 والصفية للقلب وغير ذلك

(قوله ان وجود الواجب بديهي الخ) وسواء كان نظريا او بديها لا يحتاج الى النظر لان في الشرع كفاية وقد قال الله تعالى افى الله شك فاطر السموات وقال واثن سألهم من خلق السموات والارض الآية (قوله فانها ليست بديهية بل اربية الخ) قد عرفت ان الواجب في باب العقائد هو الايمان بوجوده سبحانه ووحدته وعلمه وقدرته وحياته وارادته وسائر صفاته التي وردت بها الشريعة ونطقت بها ظواهر الكتاب والسنة وانه سبحانه موصوف بها كما وصف به نفسه وسماه وثابت له سبحانه بالمعنى الذي عناه ﴿ ١٨٤ ﴾ على الوجه الذي ورد والنحو الذي ظهر

الى ان وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر * قلت دعوى بدهيته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع واثن سلم فالتنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بل اربية ولعل الحق ان النظر

في معرفة ذاته تعالى وصفاته بان معرفة ذاته تعالى اى وجوده تعالى بديهي ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس لا بطريق النظر كاذهاب اليه الامان فلا يجب فيه النظر وان وجب في الصفات ويستفاد من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف المعرفة على النظر يكون النظر واجبا ايضا (قوله قلت دعوى بدهيته الى آخره) حاصله ان اريد انه بديهي بالنسبة الى كل مكلف فممنوع بل انما كان بديها بالنسبة الى ذوى الازهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهي بالنسبة الى البعض فسلم وغير مضر لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين في الجملة ولو على البعض المحتاج الى النظر في المعرفة المذكورة فلا يتم تقرب دليل المعارضة لانه لا يقوم على خلاف مدعانا ولو سلم ان وجود الواجب تعالى بديهي بالنسبة الى كل مكلف فغاية الامر لزوم ان لا يجب النظر على احد منهم في وجوده تعالى وهو لا يفيد صحة المعارضة ايضا لان مرادنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين في معرفة مجموع الذات والصفات ولا يلزم من الوجوب في هذا المجموع الوجوب عليهم في معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم في كل من الصفات دون الذات ففي كل من التحرين اثبات للملازمة الممنوعة التي استفيد منها من المعارضة ولوقال في الجواب دعوى بدهيته بالنسبة الى جميع الاشخاص والافوات لكان اشمل لان البسدهة والنظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والافوات ولعل ذلك التعميم مندرج في الشق الاول (قوله ولعل الحق الى آخره) يعنى ان وجوب النظر على بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل مكلف في جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء في الجميع او في جميع الصفات دون الذات او في

لا غير لما انه لا وجوب الا بالشرع والادلة الشرعية اربعة ليست الا بوجوده تعالى ووحدته وسائر صفاته بمنزلة البديهي في نظر المسلم المتدين المصدق بخبر النبوة المعترف لصديق الدعوة فلا حاجة الى النظر في تحصيل ذلك القدرة

الواجب المطابق العقلي يكون واجبا عقليا (قوله قلت دعوى بدهيته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع) يعنى ان المراد من كون النظر واجبا في معرفة الله تعالى انه واجب في الجملة فالمتنا في له هو كون وجوده بديها بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه بديها كذلك في محل المنع (قوله فالتنظر في سائر صفاته الخ) يعنى ان المراد من النظر في معرفة الله تعالى اعم من ان يكون في ذاته او في صفاته

فكون وجوده تعالى بديها اعميانا في الاحتياج الى النظر في ذاته ولا ينافي الاحتياج اليه في سائر صفاته (بعض)

(قوله ولعل الحق ان النظر الخ) هذا تحقيق للمقام بان النظر في المعارف الالهية مطلقا لا يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا فيما هو نظرى بالنسبة الى ذلك الواحد فلو كان بعض تلك المعارف بديها بالنسبة اليه لا يكون النظر في ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهية بالنسبة الى بعض الآحاد كالمجتريدين عن جلايب الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا نعم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفايا معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر مع ذلك التفصيل على ازالة الشبهة الطارئة على عقائدهم والزام المعاندين وارشاد الطالبين للطريق المستقيم

بعض الصفات فقط هذا وينجيه عليه ان اصحاب القوة القدسية من المكلفين يعلمون
جميع مطالبهم بداهة بطريق الحدس كاذكره في كتبه فلا يجب عليهم النظر في شيء
من الذات والصفات فلا يكون مذكوره حقا بل نقضه لا يقال الجزء السلبي من الحصر
في كلامه رفع الايجاب الكلي القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما كان يديهيا
بالنسبة اليه وهو لا ينافي ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر في شيء من الذات
والصفات لتكون الكل يديهيا بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا وكذا لو كان جميعها
يديهيا بالنسبة الى بعض الاحاد كالمجردين عن جلايب الابدان والعوائق الجسمية
لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول لما كان الحصر بكلمة انما في القيد الاخير من
الكلام توجه النفي والاثبات الى القيد الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس يديهيا بالنسبة
اليه فدل كلامه على ان النظر ولو اجمالا كنظر الاعرابي الآتي ذكره فرض عين على كل
مكلف لكن فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول
مقابلا لقوله نعم يجب على الكفاية الى آخره ولهذا خص بعض الصفات بالذكر
في التفریع الآتي ولا يخلص الا بان مذكوره في كتبه لا يشمل جميع اوقات ذوى القوة
القدسية فهم لا يستغنون عن النظر في جميع هذه المطالب في جميع اوقاتهم لاسيما
زمان البلوغ من اوائل اعمارهم وان استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك عن النظر
في جميع المطالب فالمكلف الذى لم يحتاج في شيء منها الى النظر في جميع اوقات
تكليفه مجرد احتمال عقلى مرجوح والراجع احتياج كل مكلف اليه في الجملة
ولو في بعض الصفات لاسيما في صفة الكلام ولذا صدره بكلمة لعل الدلالة على الظن
فاحصل مراده ان الحق مذكوراته وهو مراد الاشاعرة فلا يرد السؤال المذكور
وفيه اشارة الى دفع اعتراضات اوردها على توقف المعرفة على النظر والمقبول
بعض الاجوبة التي ذكروها في دفعها ورد البعض الآخر قانهم اوردوا عليه بمنع
التوقف مستندا بجواز حصولها بالتعليم كاذب الملاحدة او بالالهام كاذب البراهمة
او بقول الامام المعصوم كما يراه الشيعة او بصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه المتصوفة واجابوا عنها تارة بان الكل يحتاج الى نظر ما ظاهرا وخفي
اذ التعليم ارشاد العقل في المقدمات فانه في ادراك البصيرة بمنزلة الضوء في ادراك
البصر وكذا صدق اخبار المعصوم موقوف على النظر والالهام لا يثنى به صاحبه
ما لم يعلم انه من الله وهو موقوف على النظر واما تصفية الباطن فلا عبرة بها الا بعد
طمأنينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر وتارة بان المراد لا مقدور لنا الا النظر
والتعليم والالهام من فعل الغير فلا يكون مقدورا لنا واما التصفية كما هي حقها
فيحتاج الى مجاهدات شاقة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم غير المقدور وتارة
بتخصيص المدعى بمن لا طريق له سوى النظر ولا يثنى ما في بعض هذه الاجوبة
قانهم ان ارادوا بالمقدور ما هو المقدور استقلالاً فلا يثنى النظر مقدورا للناظر

المتأنيب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا
بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على
الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه فيه من ازالة الشبهة والزام المعاندين
وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر

بالاستقلال عند الاشاعرة فانه بحلق الله تعالى وان ارادوا ما فيه مدخل للقدرة
فالتعليم والالهام مقدوران بطلب التعلم وصرف الهمة وتسايط الوهم كما صرح به
القائلون بالالهام وايضا ربما يحصل بالالهام والتصفية العلم المطلوب مع العلم بما يفيد
الوثوق والطمانينة مع ان كون التصفية في حكم غير المقدور لا يخرجها عن
المقدورية في الواقع فالشارح اشار الى ان المعرفة تحصل بغير النظر من طرق
البداهة ولا يمكن انكاره وان الجواب بتخصيص المكلف بالاحتياج الى النظر غير
ظاهر بل الظاهر تعميم المكلف مع تعميم الحكم المنظور فيه (قوله فمن يكون
مستغنيا بفطرته الى آخره) واعلم انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات والصفات
بل جميعها بديهيا عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان المكلف به مقدوراله
اذ البداهة لاتنافي الاختيار في الحركة الاولى كتوجيه الحواس نحو المصنوعات
والقاء الذهن بالاختيار ولوسلم فليس الايمان بمجرد المعرفة الضرورية لوجودها
في الكفار المعاندين بل المعرفة مع الانقياد الباطني اختيارا كما سيصرح به ولذا
امكن التكليف بالايمان لتلك الكفرة المعاندين مع استحالة تحصيل المعرفة الحاصلة
لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم
(قوله نعم يجب على الكفاية الى آخره) لا يخفى ان محل هذا الكلام بعد جواب
السؤال الاتي كما ذكره المصنف في المواقف ولعله ههنا لدفع توهم ان لا يجب على
هذا المستغنى شيء من الدليل الاجمالي والتفصيلي لا في تحصيل معرفته الحاصلة
بداهة ولا تحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب على كل مكلف على
سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذه المطالب النظرية للمتريدين والمعاندين
والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا المستغنى بالنسبة الى غيره وان لم يجب
بالنسبة الى نفسه (قوله بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة) اي بحيث يقتدر مع
تلك المعرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبهة من المتردين والزام المعاندين من
الفرق الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتعلمين سواء كان ذلك التفصيل
باصطلاحات محررة مخترعة بعد تدوين علم الكلام او بدونها في هذا القيد اشارته
الى هذا التعميم (قوله في كل واحد من مسافة القصر) وهي مسافة السفر التي
يقصر فيها الصلوات المفروضة ذوات الاربع على ركعتين ومسافة العدو هي
ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل في يوم واحد كذا قيل قال في مصباح
النير والاستعداد طلب التقوية والنصرة والامم العدو بالفتح قال ابن فارس

شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنسوب للذب اى المنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدو عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التى يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة اهل العلم والتمييز بينهم من عرى عن العلم والتمييز متوسلا فى ذلك بالحوم حول الظلمة والانحرط فى سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة سعيًا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرًا وواصلهم الى جهنم قريبًا وساءت مصيرًا * فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار

والجوهرى العدو طلبك الى وال ليعديك على من ظلمك اى ينتقم منه باعتدائه عليك والفقهاء يقولون مسافة العدو لان صاحبها اى صاحب العدو بمعنى النصره يصل فيها الذهاب والعود بعدو واحد لما فيه من القوة والجلادة * والذب بفتح الذال المعجمة بمعنى المنع فالمنسوب للذب بمعنى الشخص الذى نصبه السلطان لمنع الشبه والفساد والجهل (قوله والى الله المشتكى الى آخره) قيل ولعمري انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لقلة ترتب المطالب الدينية على العلوم والمعارف وذلك زمان بعد فيه العلوم من الكمالات وقد انتهينا الى زمان بعد العلوم والمعارف من المعايير فلا ترتب ولا شكاية (قوله فان قلت ان النبي عليه السلام واصحابه والتابعين الى آخره) معارضة اخرى لمضى الاشاعة بعد تحريره بما ذكره بقوله ولعل الحق ان النظر الى آخره وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما كان نظريا بالنسبة اليه لما اكتفى النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه والتابعون من عوام الناس بمجرد الاقرار والاقبياد بل كافوهم بالنظر والاستدلال سواء كان الوجوب بمعنى الفرض الذى هو شرط الايمان او بمعنى يعمه وغيره كوجوب سائر واجبات الاركان مع انهم اكتفوا بهما ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال والانقل اليها لتوفر الدواعى على نقله واذا لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة اليقينية المتوقفة عايشه ولذا اورد المصنف هذا السؤال فى المواقف على وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب تارة بانهم انما اكتفوا لانهم كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كالاغرابى وتارة بان المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف لكى فرض كفاية والوجوب الذى ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف الى آخره الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان يقال لا نسلم ان اكتفاءهم لعلمهم بعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت ظل السيف واضح معلوم فلا يجب عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتاج الى الجواب

(قوله ويحرم على الامام الخ) قال فى الروضة فى مسافة بعد المصرين اللذين يجب ان يكون فى كل منهما شخص عالم بتفاصيل الدلائل اربعة احوال الاول مسافة شهر والثانى اختلاف المطالع كالمراق او خراسان والثالث اختلاف الاقاليم والرابع مسافة القصر وبهذا قطع الغزالى وصاحب التهذيب وادعى امام الحرمين الاتفاق عليه والاصح الثانى

(قوله والى الله المشتكى) من زمان انطمس فيه معالم العلم الخ) ولعمري انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى

باللسان والانتقاد لاحكام الشرع ولم يتقل من احد منهم انهم كفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على اثبات الصانع وصفاته * قلت انهم لم يكفوه بالنظر من اول

تحرير ان ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف في جميع اوقات التكليف بل المراد وجوبها على المسلم بعد الاقرار والانتقاد كما هو مقتضى سياق كلامه وحاصل الجواب انه اراد انهم لم يكفوا العوام بالنظر والاستدلال في اول اسلامهم فسلم وغير مضر لنا اذ غايته ان لا يجب عليهم في اول اسلامهم ولا ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم حينئذ الا الاقرار والانتقاد وان اراد انهم لم يكفوه بهما لا في اول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المتع كيف وهم كانوا يعلمونهم المعارف الالهية بادلتها الاجالية والتفصيلية في المحاورات والخطب والمواعظ ولما تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا وجب ان يحمل هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بعد منع دليل المعارضة كما قررنا اثبات المقدمة المنوعة من دليل الاشاعة حتى يتم دليلهم وحاصل ذلك الاثبات انه لو لم تجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والانتقاد لما علموهم المعارف الالهية في اثناء المحاورات والمواعظ بادلتها ولما توجه عليه ان يقال لو وجب عليهم تلك المعرفة المتوقفة على النظر لاشتغل الاصحاب والتابعون بتحرير الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية على وجه ينطبق على القواعد المدونة فدفعه بقوله وغاية الامر انهم بركة الى آخره وحاصله ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم وجوب المعرفة والنظر على المسلمين الموجودين في زمانهم بل لاستغناء هؤلاء المسلمين عن التدوين بركة الصحبة وقرب الزمان الموجبين لقوة العقائد وقلة الشبهات والخالفين كيف وهؤلاء المسلمون بعد ما ادوا ما وجب عليهم من المعارف والنظر ولو اجمالا ارشدوا غيرهم بحسب استعدادهم كارشاد الاعرابي بدليل آفاقي وبمض المارفين والامام جعفر الصادق بادلة انفسية هذا وفي هذا الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر في المعرفة بدعة لم يشتغل به النبي عليه السلام والاصحاب والتابعون والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام (قوله قلت انهم لم يكفوه بالنظر اول الامر بل كفوه الى آخره) فيه بحث اذ لا شبهة ان كل عاقل بالغ فهو مكلف بايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية في اول اسلامهم سواء كان الايمان هو التصديق القلبي وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل السنة او مع الاقرار الالساني كما ذهب البعض الآخر منهم او مع الاقرار وسائر الاعمال كما ذهب اليه المعتزلة فهم انما كفوه اولاً بالمعرفة ولتقليداً وانما اكفوا بالاقرار والانتقاد لكونهما دليلاً على المعرفة القلبية الخفية التي لا يمكن اطلاع الغير عليها الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانتقاد انما يصح لو كان الايمان مجرد الاقرار والانتقاد كما ذهب الكرامية اولو لم يجب عليهم الايمان اول

(قوله ولم يتقل من احد منهم انهم كفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال) فلو كان النظر والاستدلال في المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه رضى الله عنهم ان يكفوا المؤمنين به كتكليفهم اياهم بسائر الواجبات

(قوله بالدلائل الاجالية الح) واغوى ادلتهم وايفدها لليقين لم يكن الانصوص الكتاب والسنة فكما انهم كانوا يحصلون اليقين بتصديق النبوة فيما اخبر به من الصفات والاسماء والاحوال كذلك الشأن لمن بعدهم من المؤمنين المصدقين بلا اشكال فان خبر الرسول يوجب ١٨٩ العلم القطعي بما اخبر به فقيه غنية عن النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وكفاية في حصول العلم اليقيني وباب العقائد لا يداخله آراء الناس ولا يفتقر الى غير الشرع من الدليل والقياس ومن ههنا علمت انه اول الواجبات هو تصديق النبي لا غير والمقصود بالذات هو معرفة الله تعالى

الامر بل كفوهم اولاً بالافرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواظب والخطب على ما يشهده الاخبار والآثار غاية الامر انهم بركة حجة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين وقرب الزمان بزمانه عليه الصلوة والسلام كانوا مستغنيين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرفة الى عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوده شتى حسب ما يقتضيه استعداداتهم قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثراقدام على المسير فاسماء ذات ابراج وارض ذات لحاج لتدلان على اللطيف الخبير جل جلاله وقال بعض العارفين حين سئل من عرف ربك فقال عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال الامام جعفر الصادق رضي الله عنه

الامر والكل فاسد عنداهل السنة وما ذكرنا موافق لما ذكره الشارح المقاصد في بحث ايمان المقلد من ان النظر والاستدلال ليس شرطاً في اصل الايمان عند الاشعري وان كان ظاهر كلامه يشعر بذلك بل هو شرط في الكمال عنده كسائر الاعمال فعلى هذا يكون وجوب النظر متفرعاً على الايمان كسائر الواجبات (قوله قال الاعرابي الى آخره) البعير شامل للجمل والناقة كالانسان الشامل للرجل والمرأة * والاثربالكسر الاثر بفتح الحين وهو ما بقي من رسم الشيء * والمسير مصدر ميمي بمعنى السير * وارج جمع برج كبروج وهي عبارة عن كواكب منازل القمر * والفجاج بالفتح جمع فجج بمعنى العاريق الواسع بين الجبالين ومراده ان هذين الشيئين الحقييرين يدلان على مؤثرهما ألا يدل هذا الشيئين العظيمين وهما السماء ذات البروج والكواكب والارض ذات الجبال وما بينهما من الطرق الواسعة والانهار والبحار على موجداهما اللطيف من اللطف والكرم الخبير بمعنى العليم والاستفهام انكار لعدم الدلالة واثبات للدلالة فقد ارشد الى دليل واضح دال على وجوده تعالى وعامه وخلقه للمكونات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة والارادة والحياة من الصفات (قوله بواردات تعجز النفس الح) اي واردات باطنية كما هو الظاهر تعجز النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لامن طرف الشيطان ولا يخفى ان شيئاً من تلك الواردات لا يكون دليلاً اولياً على وجود الصانع وانما يكون دليلاً ثانياً وثالثاً بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه جميع الممكنات بدليل آخر غير

الدلائل على الوجه الصريح الذي يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم في ازالة الشبه والشكوك الممكنة المتطرفة لمقدمهم وفي ارشاد المسترشدين قائمها بالنظر الى الادلة الاجالية وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة الاجالية كافية قول الصادق رضي الله والعارفين والاعرابي والفتاح هو الطرق الواسعة والطارق التي يكون بين الجبلين بما ينجح والبلوج هو الاضاء والاشراق

(قوله بل كفوهم اولاً بالافرار والانقياد الح) حاصله انه ليس على النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم الا تكليفهم بان يقرؤا على حقيقة جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وينقادوا لاوامره ونواهيهم وتعليمهم ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك على ما يشهده الاخبار والآثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلقاً لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدمات وتهذيب

الدلائل على الوجه الصريح الذي يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم في ازالة الشبه والشكوك الممكنة المتطرفة لمقدمهم وفي ارشاد المسترشدين قائمها بالنظر الى الادلة الاجالية وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة الاجالية كافية قول الصادق رضي الله والعارفين والاعرابي والفتاح هو الطرق الواسعة والطارق التي يكون بين الجبلين بما ينجح والبلوج هو الاضاء والاشراق

عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام اتماهو من قبيل فرض الكفاية وماهو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يبايع به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول في اول مايجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ ينفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول

الواردات ولعل مراده بكال المعرفة (قوله بنقض العزائم الى آخره) يعنى انا نقصد شيئا ونعزم عليه لوجود الدواعى ثم انه قد ينتقض تلك العزيمة وينفسخ القصد والهمة بلا داع يوجب الانتقاض والانفساخ بل مع الدواعى الى عدم الانتقاض والانفساخ فلو لم يكن هناك ناقض لم يرد ما عزمنا عليه غالب على الكل لما انتقض ذلك العزم مع وجود دواعيها فعملنا ان هناك موجودا قادرا غالبا على الكل لا يوجد الا ما اراده وليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه غير قادر على نقض العزائم وانما شأنه مجرد الوسوسة وايضا ربما يكون النقض للعزم على شئ آخر خير من الاول للمازم اوله لبلاد ولا يقصده الشيطان قطعا ويجه عليه ما توجه على الاول ويندفع بدفعه (قوله وانت اذا تأملت الى آخره) اشار الى ان جوانب الكلام ههنا مشتتة ومتفرقة عسيرة الاحاطة كجاسط في المطولات والى انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام لحفظ عقائد المسلمين بحسب ما يقتضيه الزمان من فلة فساد العقائد وكثرة فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء فحين مالم يحاط الفرق الضالة كلام الفلاسفة بمسائل الكلام في استنصار مذاهبهم الباطلة فرض الاشتغال بكلام القدماء الخالي عن كلام الفلاسفة وبعد ما خلطوا فرض الاشتغال بكلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل الزامهم الا بهذا وقد ورد ان لكل شئ آفة من جنسه ويظهر ايضا ان ماهو فرض عين لتحصيل اليقين ببرهان يحمل الصدر مشرقا مضيقا بحيث لا يبقى ظلمة الشكوك والاهام * والبلوج الاشراق يقال بلج الصبح اى ضاء وبابه دخل وتجه عليه انه يجوز ان يكون النظر واجبالا فرضا وان يكون تعليم الاصحاب والتابعين المعارف بادلثها لهذا الوجوب لالكونه فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض عين كالصلوة لاشترط للايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير صحيح شرعا ولذا ذهب شارح المقاصد الى انه معتبر عند الاشعري كسابق (قوله ثم اختلف علماء الاصول) اى اصول الكلام في اول مايجب على المكلف الخ الظاهر ان يحمل الاول في محل الخلاف على معنى المتقدم زمانا اى الواجب في الزمان الاول وهو صريح ما ذكره المصنف في المواقف ويمكن ان يحمل على المتقدم اولا وبالذات لا بواسطة اى الواجب بالاصلة لا بتبعية الغير (قوله فقال الاشعري هو المعرفة الى آخره) اقول ان حل المعرفة في كلامه على ما يعم التقليد الكافي في الايمان عنده

(قوله يلزم ان يتوقف القصد الخ) لان كل فعل اختياري سواء سميت قصدا او غيره فهو مسبوق بمباديه فلا محالة يقتضى ذلك سبق القصد على القصد وهكذا يلزم التسلسل في المقصود ونحوه كون قصد القصد نفسه ومنع استحالة التسلسل فيها ساقط لا يستحق الاصفاء (قوله تنتهى الى الارادة الخ) اول المبادئ هو التصور بوجهه لا امتناع توجه النفس نحو ﴿ ١٩١ ﴾ المجهول المطلق ثم التصديق بالمعنى الاصح فائدة ما ثم ينبعث من النفس

ميل غريزي يتعلق بالفاية ثم ميل آخر يتعلق بالفعل وهو الارادة مثلا العطشان يتصور الماء بالضرورة ويصدق بانه يلايم حاله ويدفع العطش منه لوشربه فينبعث منه شوق الى دفع العطش ويستتبع ذلك عليه الى الشرب فعند ذلك يباشر الفعل وهكذا صدور كل فعل اختياري والقول بان الارادة صفة ترجع احد المتساويين الى الآخر كلام لا يحصل له اصلا

(قوله قلت على ما ذكره)

اي من كون القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياري على قصد آخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم كونه فعلا اختياري اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد

من النظر وقال امام الحرمين والقاضى ابوبكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزاؤها على القصد والنظر هو فعل اختياري * قلت على ما ذكره يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياري على القصد وهكذا يلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهى الى الارادة والارادة تنتهى الى اسباب غير اختيارية فان تصورا الامر الملائم مثلا يوجب انبعث الشوق على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت او حمل الواجبات على المقصودة بالذات كما سينقله عن البعض فلا اشكال في كون المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا في تفرع وجوب الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين لا يكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وان خص المعرفة في كلامه على المعرفة اليقينية المتوقفة على النظر بناء عن ان التقليد غير معتبر عنده في ظاهر كلامه وحمل الواجبات على مطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصال او بالتبع ففي كون المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفي تفرع وجوب سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر واجب قبل المعرفة وليس وجوبه متفرعا مرتباً على وجودها ولا غاها في توجيه كلامه حينئذ الابان يحمل الاول في كلامه على الاول بالذات لا بالواسطة والتفرع على تفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة لاعلى نفسها فالمعنى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصال لا بتبعية شئ آخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب البعض الآخر وحرمت المنهيات لتكميلها لما اشرنا من ان سائر العبادات انما شرعت لا كمال المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على وجوبها بهذا المعنى لا ينافي كون الكفار مكلفين بالفروع عنده (قوله هو القصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري وكل فعل اختياري متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفا على وجود القصد لانه واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذي هو النظر (قوله قلت على ما ذكره الى آخره) معارضة للقول الاخير بان القصد لو كان واجبا لكان فعلا اختياري مسبوقا بقصد آخر ونقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل او نقض اجبالي لدليلهم باستلزام الدور او التسلسل ولما توجه عليه ان يقال لزوم الدور او التسلسل ممنوع لجواز ان

يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر فذلك القصد الآخر لكونه واجبا وفعلا اختياري يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم التسلسل او الدور وبما قررنا ظهورا منشأ هذا اليراد مجموع القولين اعني القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادئ الافعال الاختيارية لا واحدا منهما كما زعمه بعض الناظرين

يكون القصد صادرا من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بان يكون قصد القصد عين القصد بل بلا سبب آخر غير نفسه اراد تحقيق المقام على وجه يندفع عنه ذلك فقال والتحقيق ان الافعال الاختيارية الى آخره يعنى ان التحقيق ان الدور او التسلسل مدفوع لكن بان يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي تصور الامر الملازم والشوق الى قصد آخر سابق عليه ولا بان لا يستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية فلا يكون مقسورا ولا واجبا وان كان الافعال المسبوبة به اختيارية وواجبة وذلك لان تصور الامر الملازم للطبع والمصلحة من حيث هو ملازم يوجب انبعث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنافر يوجب انبعث الشوق الى الاعراض عنه وبقيد الحثية يظهر اندراج التصديق بفائدة ما بناء على ان المراد من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل الاندراج فيه للايماء الى ما قالوا من ان التصديق المذكور لا يجب ان يكون اعتقادا جازما اوراجحا بل قد يكون شكاً اووها او تخيلا محضا وهي من باب التصورات قطعاً وبالجملة فالمراد ان تصور الامر الملازم والتصديق بفائدة ما يوجبان الشوق والشوق يوجب الارادة التي هي تأكد الشوق ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة اللازمين للتصور والتصديق المذكورين ولما توجه عليه ان يقال ان اريد ان التصور والتصديق يوجبان الشوق دائما فليس كذلك بل كثيرا ما يخلف عنهما وان اريد انهما يوجبان الشوق في صور وجود الفعل او الترك فكذا الارادة توجب الفعل او الترك فيهما فان كان الوجوب الحاصل من ايجاب شيء آخر منافيا لكون ذلك الواجب اختياريا فلا يكون الفعل والترك اختياريين ايضا والا فلا نسلم ان القصد الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختيارى اشار الى دفعه بقوله وليس هناك امر آخر الخ يعنى ان الاختيارى بمعنى المسبوق بالقصد وان كان واجبا بعده ولما كان الفعل مسبوqa بالقصد كان اختياريا ولما لم يكن قبل القصد قصد آخر لم يكن مسبوqa بالقصد فلا يكون اختياريا وهذا التحقيق منه مبنى على ما ذهب اليه الاشعري من ان العبد مختار في فعله ومضطر في ارادته ومشيتته ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان اراد ان القصد في جميع الافعال الاختيارية ينتهى الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي التصور والتصديق والشوق المترتب عليهما فذلك ممنوع اذ قد يكون التصور الذى يترتب عليه الشوق حاصلنا بالاختيار كما في صور السؤال عن الامر الملازم والمنافر والاستخبار عنه وكذا الكلام في التصديق الموقوف عليه لاسبابا اذا توقف الشوق او تأكده على التصديق بفائدة مخصوصة ولو سلم ان كلا من التصور والتصديق المذكورين حاصل لنا بغير اختيار في جميع الصور فقد يتوقف الشوق او تأكده على استدامة التصور المقدورة لنا لا مكان صرف الذهن نحو شيء آخر وقد يتوقف احدهما على اكتساب التصديق بفوائد اخرى متضمنة الى الفائدة الاولى وان اراد انه

(قوله على ماذهب اليه البعض الخ) ١٩٣ وهو صاحب الاشراق حيث قال الاجماع كمال الاشتياق وليس نوعا

آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا وهذا بناء على ان الاشد والاضعف ليس بينهما اختلاف نوعي وهو خلاف ما ثبت عند المشائين والتحقيق بان ربما يحصل كمال الشوق والاشتياق الى الشيء شوقا غريزيا او غير غريزيا كما في اطعمته اللذيذة المستهات الضارة بالنسبة الى العالم ولا يحصل العزم عليه فلا يحصل الحركة اليه ومتى حصل العزم يوجد الحركة اليه فليس هو من جنس الشوق المتعلق بالغاية اذ من البين ان القوة المحركة لا تفعل بمجرد ذلك لا بد من امر آخر يتعلق بنفس الفعل وهو القصد والاجماع والعزم والادارة والضرورة حاكمة بان الحالة المتعلقة

والشوق يوجب الارادة اذ هي نفس تأكد الشوق على ماذهب اليه البعض ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا

في البعض ينهي الى ذلك فسلم وغير مفيد في نفق مقدورية القصد مطلقا الثاني لو سلمنا انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلة الاختيار اصلا فانما يكون القصد ضروريا لنا لو كانت تلك الاسباب موجبة له وهو ممنوع لجواز ان يكون مرجحة غير واصلة الى حد الوجوب وماذكروا من ان الراجع لو لم يصل حد الوجوب لجاز عدمه مع ذلك الرجحان في وقت آخر فلو وجد معه في وقت ولم يوجد في وقت آخر لزم الرجحان من غير مرجح لا يجري ههنا وانما يجري فيما بين المعلوم وعلمه التامة وليس العلة التسامة للقصد هي مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هي مع القاصد المختار الذي من شأنه القصد من غير مرجح اصلا بل قصد المرجوح فغاية اللازم ههنا ترجيح الراجع في وقت والمرجوح في وقت آخر واستحالته من فاعل المختار ظاهرة المنع الثالث اما ان يصح تعلق الارادة بالشيء من الفاعل المختار بلا سبب موجب له فلا يكون العبد مضطرا في ارادته او لا يصح الاسباب موجب له فلا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا لافي افعاله لامتناع تخلف مراده عن ارادته ولا في ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا يلزم الدور او التسلسل والكل باطل الرابع يلزمه ما لزم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف اذ ليس معنى مقدورية الافعال حينئذ الامسوقيتهما بالقصد الاضطراري وكل من ذلك الفعل والقصد وما يترتب عليه من الشوق والتصور والتصديق وغيرها مخلوق لله تعالى عند الاشعري ومن تبعه وليس هناك امر صدر من العبد بمقدار ذرة فكيف يكون العبد مختارا في فعله دون ارادته بل الحق كما ذهب اليه المسائريدية وهؤلاء الاعلام ان القصد سواء كان من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال هو صادر من العبد مع صحة عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو مدار التكليف ويؤيده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختبار في التحقيق ما يصح صدوره من الفاعل وعدم صدوره منه لا ما يكون مسبوقا بالقصد وان لم يصح فعله او تركه (قوله والشوق يوجب الارادة) قيل ايجاب الشيء تأكيد نفسه محل تأمل ويمكن دفعه بان مراده ان التصور في صور الافعال والتروك يوجب الشوق المتأكد والشوق المتأكد يوجب تأكده لان في ثبوت التأكيد للمتأكد ضرورة بشرط المحمول ولك ان تقول اسناد الابدان الى الشوق مجازي لان الموجب للشوق وتأكده هو التصور لكن ايجابه للتأكد بواسطة محله الذي هو الشوق (قوله اذ هي نفس تأكده الشوق الخ) فيه ان الانسان ربما يريد ما يكرهه لضرورة وربما لا يريد ما تأكده شوقه اليه لما منع فكل منهما يوجد بدون الآخر فكيف يكون عينه وايضا يصح قولنا تأكده شوقه فاراد ولا يصح العكس فالحق ان الارادة متأخرة عن الشوق

(قوله ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة) فلا يصح كون شيء منهما واجبا ومأمورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد الذي جعلوه اول الواجبات احد هذين الامرين وظهر انه ليس هناك امر آخر مغاير لهذين الامرين يكون

صادرا عن الفاعل المختار (١٣) (مكتوبى على الجلال) باختياره يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات فالقول

والحق عندي انه ان كان النزاع في اول الواجبات على المسلم المكلف فيحتمل الخلاف المذكور وان كان في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف

وتأكد به وتحقيق ذلك ان في العبد المختار ارادة بين كلية وهي صفة من شأنها ان تتعلق بكل من طرفي الفعل والترك وترجع بتعلقها ذلك الطرف وهي مخلوقة لله تعالى اتفاقا وجزئية هي تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئي والترجيح وصرف الارادة الكلية نحو جانب معين وذلك الصرف والترجيح قد يكون لمرجع كالشوق المتأكد ويكون ترجيح الراجح وقد يكون لالمرجح كافي ترجيح احد المتساويين والمرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه ولا يلزم كون العبد خالقا لها لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال وهي مدار التكليف وليست مسبوقة بقصد آخر وجدانا ليلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الانتزاعية كوجود الوجود عند البعض ولا مسبوقة بموجب آخر وان كانت مسبوقة بمرجح في بعض الصور هذا فقوله وليس هناك امر آخر الخ مسلم وغير مضر اذ ليس الاختياري المكلف به عند من يجعل العبد مختارا في ارادته الجزئية بمعنى المسبوق بالقصد الآخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدوره وعدم صدوره من الفاعل سواء كان مسبوقا بالقصد كافي الافعال الاختيارية او لا كما في نفس القصد ولو سلم فالقصد السابق عندهم اعم من الحقيقي والانتزاعي فاللازم تسلسل في الامور الانتزاعية وهو غير محال قطعاً وأما ما قيل فيه ان هناك امرا آخر وهو صرف الاختيار الجزئي الذي هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد هو ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود في تلك الحالة دون الشوق والارادة فتأمل انتهى فليس بشئ لان مراد الشارح نفي قصد آخر سابق على القصد الاول الذي هو التأكد لئلا يكون القصد اختياريا بمعنى المسبوق بالقصد كافي الافعال على ما عرفت على انه غير نافع اذ للشارح ان يقول وتأكد الشوق يوجب صرف الاختيار فلا يكون القصد مقدورا سواء كان عبارة عن التأكد او عن الصرف المذكور وايضا المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئي الذي هو عين الصرف المسمى بالارادة الجزئية (قوله والحق عندي الى آخره) الظاهر ان مراده الاعتراض عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح في اول ما يجب على المكلف وانما يصح في اول ما يجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبنى على ان مرادهم من المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والا لم يصح اختلافهم المذكور اذ اول ما يجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غير وليس اختلافهم مبنيا على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ما سيبيح وفيه نظر من وجوه الاول انه

بالفعل مغيرة للحالة السابقة المتعلقة بالغاية فان اطلق عليها الشوق او اطلق على الحالة السابقة اسم الارادة فلا مشاحة في الاصطلاح والعبارة

بكون القصد اول الواجبات باطل قطعاً (قوله فيحتمل الخلاف) وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى والنظر في معرفته او الجزء الاول من النظر

اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف * قبل الحق انه ان اريد
باول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد

مخالف لما يأتى منه في اواخر الكتاب في بحث الايمان والكفر حيث قال الاسلام هو الانقياد
الظاهرى وهو التاليف بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح
لا يكون الا مع الايمان والاثبات بالشهادتين والصلوة والزكاة والحج وقد ينفك
الاسلام الظاهرى عن الايمان كما قال الله تعالى ﴿ قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ نُوْمِنُوا
وَلٰكِنْ قَوْلُوا اِسْلَمْنَا ﴾ ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون
مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقى المقبول عند الله فلا ينفك عن الايمان الحقيقى
بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال انتهى لان مقتضاه ان لا يخرج
الكافر عن العهدة الا باسلامه الحقيقى المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل بمجرد
الاقرار بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح بان الايمان والاسلام في صرف
الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم في الشرع مؤمن وبالعكس عندهم
والاسلام في الآية محمول على المعنى اللغوى بمعنى انقياد الظاهرى خوف السيف فالحق
عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما شرعا بمجرد الاقرار والالكان
المتافق مسلما مع انه كافر شرعا بل لا بد من التصديق القابى بجميع ما علم ضرورة
كونه من دين محمد عليه السلام وان كان ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد
الاقرار اول الواجبات عليه عند اهل السنة الثانى ان كان ما ذكره مبينا على حل الاول
في كلامهم على المتقدم في الوجوب زمانا كما هو صريح في كتب القوم فكيف يقول
الاشعرى ان المعرفة المتوقفة على النظر الاختيارى واجبة على المسلم قبل النظر قبلية
زمانية وان كان مبينا على حمله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة فكيف
يقول غير الاشعرى ان النظر اوجزه او القصد واجب عليه اولا وبالاصالة والمعرفة
واجبة بتبعيته وعلى التقديرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثانى يلزمه القول
بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة والمعرفة والنظر والقصد واجبة
بتبعيته وذلك فطرى البطلان الثالث اذا لم يكن القصد مقدورا في تحققه فكيف
يحتمل خلاف القائل بكونه قصدا الا ان يحمل على معنى يحتمل الخلاف ولو في
زعم المخالف والقصد مقدور في زعم ذلك القائل والا لم يجعله واجبا اذ كل واجب
مقدور وفاقا ولك ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق وهو ما بين الاشعرى
وبين القائل بانه النظر كلا اوجزا وحينئذ لا اشكال في قوله ولا يحتمل الخلاف
ايضا وان حمل على الاول فمراده لا يحتمل الخلاف الموهود المذكور وان احتمل
الخلاف في انه القصد او النظر (قوله قبل الحق انه ان اريد اول الواجبات
الى آخره) هذا القول هو ما ذكره المصنف في المواقف لكن مع التصريح بكون
التزاع لفظيا حيث قال والتزاع لفظى اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة

(قوله قبل الحق الحق)
القائل المصنف في المواقف
قال السيد الشريف في
شرحه والحق في كتابه
الذى بخطه هكذا والا
فاشرطنا كونه مقدورا
فالنظر والا فالقصد اليه
وهو اوفق لسباق الكلام
لاشتماله على المذاهب الثلاثة

والا فالقصد وقال شارح المقاصد والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطابق وقد عرفت ما فيه فلهذا قلنا في المتن والا فالنظر او القصد اليه وحاصل مراد المصنف ان النزاع بين الاشعري وبين القائل بانه القصد لفظي فانه ان اريد بالواجب على المكلف الواجب المقصود اولاً وبالذات فهو المعرفة وفقاً بينهما وان اريد مطلق الواجب ولو مقصوداً بالتبع كالطهارة للصلوة فهو القصد وفقاً بينهما ايضاً واما نزاع القائل بانه النظر مع كل من الفريقين فغير صحيح على التقديرين وفيه نظر لان القائل بانه القصد انما قاله بناء على ان القصد مقدور عنده وليس بمقدور عند الاشعري كما عرفت ولا شيء من غير المقدور بواجب وفقاً لواقع الاشعري في القول بوجوب القصد فان اراد انه على الثاني هو القصد عندهما وفقاً بينهما فليس كذلك وان اريد انه على الثاني هو القصد في الجملة ولو عند القائل بكونه مقدوراً وفقاً بينهما فسلم لكن على هذا لا وجه لترك القول بالنظر لانه على الثاني النظر عند من لا يجعل القصد مقدوراً ولعل المصنف لاجل هذا الحق في كتابه الذي بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدوراً فالنظر والا فالقصد يعني ان شرطنا في اول الواجب كونه مقدوراً عند الكل فهو النظر وانا كتبنا بكونه مقدوراً في الجملة ولو عند البعض فهو القصد وحينئذ يندفع عنه ما اورده الشريف عليه هناك من لزوم كون غير المقدور واجبا عليه نعم بعد ذلك يتجه عليه امران الاول يبنى اسقاط النزاع اللفظي ليمحض الكلام في المحاكاة بينهما اذلا معنى للنزاع اللفظي الا النزاع بحيث يرتضى كل من المتنازعين مراد الآخر بعد التحرير ولا ارتضاء هنا ولذا اسقطه الشارح ههنا اللهم الا ان يحمل على النزاع في نفس هذا الحكم والكل يتفقون على صحة مراد الآخر فيه وان نازعوا في شيء آخر هو مقدورية القصد وعدم مقدوريته الثاني على تقدير التعميم مما عند البعض وجب التردد في الشق الاول ايضاً اذ من القائلين بكون النظر او القصد مقدوراً من نفي مقدورية المعرفة عقيب النظر ولذا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عندهم يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبها مقدوراً بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال عدم التردد فيه مبنى ايضاً على تعميم الواجب من الواجب في الجملة ولو عند البعض ولا يخفى ان عدم تردد الامام في الشق الاخير انما يصح بناء على ذلك التعميم وبعد ذلك التعميم لا حاجة الى التردد في الشق الاول والاوّل ان يجمع ما ذكره المصنف والامام ويقال ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعلها غير مقدورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقاً فالقصد عند من يجعله مقدوراً والنظر عند من لا يجعله مقدوراً بقي ههنا كلام هو ان الظاهر

(قوله هذا) اى ما قاله المصنف ١٩٧ من المحاكاة الدالة على وجوب النظر والقصد لكونها مقدمة

قال الشريف العلامة فى شرح المواقف هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطاق
ووجوبها انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره * قلت لافرق بين السبب المستلزم
وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة

من كلام الامام هو المحاكاة بحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه اولا لاتبعية
الغير فيكون اشارة الى ما قدمنا لاجعل الواجبات على الواجبات المقصودة
ذواتها اولا لاتبعية الغير كما حلوا عليه والفرق بين التحريرين واضح مما قدمنا
ثم ان الشارح اشار بصيغة التريض الى ضعف هذا القول لكونه مبنيا على
تعميم المكلف كما اشار اليه اولانه مع ذلك مبنى على كون القصد اختياريا مع انه
غير اختياري عند تحققه (قوله قال الشريف العلامة فى شرح المواقف الى
آخره) هذا اى كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة الواجب
المطاق الذى هو النظر مبنى على صدق الكبرى القائلة بان كل ما هو مقدمة الواجب
المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير تامة فيما لم يكن المقدمة سببا مستلزما
لذلك الواجب وانما تتم فيما كانت سببا مستلزما له دون غيره اما تمامها
فى السبب المستلزم كالنظر للمعرفة فلان المسبب هناك ليس له امكان وجوده
بذاته او بسبب آخر غير تلك المقدمة والا لم يتوقف وجوده على تلك المقدمة
فلا تكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يمكن وجوده بذاته ولا بسبب
آخر فلا يكون مقدورا فى نفسه وانما المقدور هنا تلك المقدمة والحاصل
لاقدور هناك الاقل واحد هو المقدمة فالتكليف بالمسبب فى الظاهر
يجب ان يأول بالتكليف بتلك المقدمة اذ لا تكليف الا بالمقدور واما عدم
تمامها فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما كالطهارة للصلاة والمشي للحج والقصد فلان المسبب
الواجب هناك يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة
لان هناك فعلين متغايرين مقدورين ولا يلزم من ايجاب احد الفعلين شرعا ايجاب
الآخر وهذا خلاصة ما ذكره المص والشريف فى دفع منع اورده على تلك الكبرى
فى قولهم لان النظر مقدمة الواجب المطلق وكل ما هو كذلك فهو واجب شرعا وينقدح
من اراد الشريف ههنا قول من قال انه الجزء الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما
للمعرفة ايضا الى القصد الى النظر ولذا تعرض الشارح فيما بعد بالجزم والقييل بالشرائط
من الطهارة والمشي للاشارة الى ان المقدمة اعم من شرط الصحة كالطهارة ومن شرط
الوجود كالشيء (قوله قلت لافرق الى آخره) اثبات للكبرى المنوعة بدعوى بداهة
ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء كان سببا مستلزما اولا فلا
اشكال فى هذا القول من تلك الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ما ذكرنا وفيه نظر
لانه ان اراد الوجوب العقلى فسلم وغير مفيد وان اراد الوجوب الشرعى بحيث يستحق
تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما لتارك الواجب والاخر لتارك مقدمته فهو

انما يتم فى السبب المستلزم
للمسبب كما فى مانحن فيه
من النظر دونه كمن يأمر
بالقتل وهو غير مقدور
للمأمور بذاته فهو امره
بمقدوره الذى هو الضرب
بما لا يطبقه المضروب
ونحوه فاجابه ايجابه بخلاف
ما اذا كانت المقدمة شرطا
للايجاب غير مستلزم اياه
كالطهارة للصلاة والمشي
للحج فان الواجب ههنا
يتعلق به القدرة بحسب انه
مأمور به فلا يلزم ان يكون
ايجابه ايجابا للمقدمة (قوله
فان ايجاب الشيء الخ)
سواء كان بايجاب واحد
او بايجابين والاول يسمى
الاصوليون بالاقتضاء

(قوله فان ايجاب الشيء
يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه الشيء بداهة) سواء كان
ايجاب ما يتوقف عليه الشيء
بايجاب ذلك الشيء كما فى
السبب المستلزم فان ايجاب
القتل الذى هو ازهاق
الروح ايجاب لسببه الذى
هو ضرب السيف اذ هو
المقدور دون الازهاق او
بايجاب آخر غير ايجابه كما
فى الشرائط فان ايجاب
الصلاة ليس ايجابا للطهارة

بل هى واجبة بايجاب آخر فان كلا منهما مقدور فى ذاته فيصح ايجاب كل منهما بايجاب على حدة

(قوله فانا لانسلم استحالة الخ) بل وقع التكليف بالصلوة او لاثم بالطهارة (قوله لانه يستلزم) اضطرب فيه كلام الناظرين فبعضهم جعله متعلقا بقوله محال في قوله فغير محال ودليلا عليه والنفي المستفاد من قوله غير محال واردا على هذا الدليل وحاصله ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل البدئية لعدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره ورد بانه مع كونه تعقيدا يردده ماسبق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما يفيد ضمير الفصل وتعريف الجنس باللام ولفظ انما الواقع في بعض النسخ وبعضهم جعله متعلقا لقوله بل المحال ودليلا على كون هذا التكليف محالا قطعيا غير قابل للمنع اصلا ورد بان الفاصلة بقوله واما التكليف بهما الخ آتت عنه ولان امتناع التكليف بالمشروط بدون التكليف بالشرط لما كان مسلما عند الخصم فامتناع التكليف بالمشروط بدون الشرط اظهر فاي حاجة الى الدليل ولا يخفى ان المقصود من الاستدلال ١٩٨ ليس مجرد تسليم الخصم

لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لانسلم استحالة بل المحال انما هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني غير معلوم اصلا فضلا عن البدهة وسيوضح الامر (قوله لاما قيل الى آخره) عطف على قوله بداهة اي لانظرا بما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال وهو غير واقع ولو كان جائزا فانا لانسلم الى آخره يعني بعد فرض ان الاستلزام المذكور نظري لا بدعي يجوز لنا ان نقول لانسلم انه لو كلف بالمشروط والكل ولم يكلف بالشرط والجزء يلزم تكليف المحال واما يلزم ذلك لو كلف مع التكليف بهما عدم الشرط والجزء ايضا من البين انه لا يلزم من عدم التكليف بالشرط والجزء التكليف بعدمهما وذلك لان الثاني يستلزم تحقق الملزوم وهو وجود المشروط والكل بدون اللازم وهو وجود الشرط والجزء وهو محال بداهة ولا يستلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والحاصل ان ههنا ثلث صور الاولى هي التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط والجزء الثانية هي التكليف بهما مع التكليف بعدم الشرط والجزء الثالثة التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشيء من وجود الشرط والجزء وعدمهما والمدعى هنا ان الصورة الثالثة تستلزم الاولى والمستلزم للتكليف بالمحال هو الثانية لا الثالثة فلا يتم الاستدلال المذكور

وعسى ان يطلب الفرق بين صورتين والدليل على المدعى هذا والذي يقتضيه السباق والسياق ان يكون متعلقا بقوله يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشيء ومرتبعا بقوله لاما قيل بكلمة بل فيكون حاصله بيان ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشيء سواء كان الموقوف عليه سببا مستلزما كاضرب بما لا يطبق (قوله لاما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل الخ) حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء في الكون

واجبا انما هو لاجل ما قلنا من ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بداهة سواء كان (على) سببا مستلزما او غيره لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكونه تكليفا بالمحال بل الاستحالة فيه قطعيا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذلك (قوله فانه يستلزم تحقق الخ) متعلق بقوله بل المحال هو التكليف الخ ودليل على كون هذا التكليف محالا قطعيا غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل انه متعلق بالمحال في قوله غير محال ودليل للاستحالة وان النفي المستفاد من قوله غير محال وارد على هذا الدليل وان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل بدليل آخر هو عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره فمع استلزامه لكون كلام الشارح ماغرا يردده ماسبق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصره الاستحالة في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الجزء باللام ولفظة انما على ما في بعض النسخ

على هذا المدعى وبهذا التقرير يظهر امور الاول ان الضمير المجزور في قوله لانسلم استحالت راجع الى التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء لكن نسبة الاستحالة الى مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود المشروط والكل بدون الشرط والجزء لاحقيقة اذ ليس التكليف بالشئ مع التكليف مع عدم مقدمته العادية كما في اكثر المقدمات عند الاشاعرة محالا عندهم وكذا الكلام في قوله وانما الحال الى آخره ويمكن ارجاع الضمير الى المكلف به في الصورة المذكورة ويحمل قوله وانما الحال تكليف الى آخره على الاستناد المجازي او على حذف المضاف اى وانما ملزوم الحال تكليف الخ الثاني ان قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم الى آخره دليل لكلا الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه المضمر على الخبر الفعلي للحصر اى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء هو يستلزم الحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف بالشرط والجزء فالجزء الايجابى من الحصر دليل الحكم الاول والجزء السلبى دليل الحكم الثانى ولذا آخره عنهما الثالث اندفاع ما توهموا من الاضطراب والمناقاة بين كلاميه بناء على ان معنى قوله فان ايجاب الشئ يستلزم الخ ليس الا ان التكليف بالشئ يستلزم التكليف بمقدمته مطلقا وقد نفى استلزامه ههنا وذلك لانه انما نفى ههنا استلزامه القطعى على تقدير نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال ولا يحتاج الى الحكم بعدم الاستلزام ومن الين ان الحكم بالاستلزام على تقدير البداهة ونجوز نقيضه الزاما للقائلين بنظريته مما لا يتباين قطعا نعم يرد عليه امران الاول ان التكليف بالشئ مع التكليف بعدم المقدمة لا يستلزم الحال ايضا لان التكليف بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة في الواقع الا ان يقال التكليف بالشئ مع التكليف بعدم المقدمة بشرط المحافظة على التكليفين يستلزم الحال ولو قال بل انما الحال هو التكليف بالشئ بشرط عدم مقدمته لا التكليف به مطلقا اى لا بشرط شئ من وجود مقدمته وعدمها لم يتجه ذلك فافهم الثانى ما قدمنا من ان دعوى البداهة ههنا غير مسموعة كيف ولو كان يديها لما اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الخامس اننا لانسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف بالحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشئ بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقديرى وجود المقدمة وعدمها ولا خفا في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالحال قلنا عدم جواز تركه الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضى كونه مأثورا به متعلقا لخطاب الشرع كما هو المتنازع فيه انتهى وحاصل

المضروب او غير مستلزم كالطهارة للصلاة والشئ للحج لان ايجاب الشئ بدون ايجاب ما يتوقف عليه يستلزم تحقق الملزوم بدون اللازم بخلاف التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء ولهذا قال بعضهم هو اضراب عن المنق في قوله لاما قيل وفي بعض النسخ بدون كلة بل وهو غلط لا وجه له انتهى لكن يبق الفرق بين الصورتين وهو ان التكليف يجوز ان يتعلق بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ بخلاف الايجاب ولا يخفى عليك ان التكليف بالشئ يكون تكليفا بمقدمته على سبيل الاقتضاء ففرض التكليف في الواجب المطلق بدون التكليف بمقدمته امر لا يتصور وجوده فقول الشريف شريف القول

الشرط والجزء وهو محال بداهة (وبه) اى بالنظر الصحيح (تحصيل المعرفة)

هذا الجواب الاخير انما لانسلم انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذ ليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا ان يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معنى ان يجب سواء اتى بالمقدمة بالفعل او لا وهذا لا يوجب ان يجب بشرط عدم المقدمة بل يلزم التكليف بالحال بل غاية الامر ان يجب المقدمة بواسطة الواجب الاصلى لكن يجوز ان يكون الواجب واسطة في عروض الوجوب الشرعى للمقدمة بان يتصف به الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا لاجل ترك الواجب فقط لا لاجل تركها ايضا لا بواسطة في ثبوته لها بان يتصف كل من المقدمة والواجب بالوجوب الشرعى حقيقة ويكون تاركها عاصيا من وجهين فانه ممنوع نعم يحكم العقل بالوجوب لكنه وجوب عقلى لا شرعى ولذا احتاج هو والمص والشريف المحقق في دفع السؤال المذكور الى الجواب بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الامباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة كضرب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايحبابه الايجاب سببه الذى هو النظر وهو الذى عبر عنه الشريف بالسبب المستلزم ونتجه عليهم انه اذا لم يكن هناك فعل مقدور الا النظر فامعنى الاختلاف في ان اول الواجب هو المعرفة دون النظر او بالعكس اللهم الا ان يقال ان الشارع في الجزء الاول من النظر يكون شارحا في الواجب الاصلى عند القائل بانه النظر لاعند القائل بانه المعرفة والصواب للشارح ان يعرض عن دعوى البداهة ويستمد بما ذكره اهل الاصول بان يقال الحكم الجمع عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسق له فالقول الجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر بطريق العبارة وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة بناء على انه يفهم منه لغة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه وهذه العلة موجودة في مطلق الموقوف ولاجل هذا ذهب هؤلاء الاعلام الى وجوب القصد او الجزء الاول ومن الناظرين في المقام من قال مراده ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بايجاب الواجب كايحباب السبب المستلزم او بايجاب آخر كايحباب الطهارة بعد ايجاب الصلوة وانت خير بان ما ذكره انما يصح بعد العلم القطعى بايجاب القصد او الجزء الاول كالطهارة وهو اول البحث فلو حمل عليه كان مصادرة (قال المصنف رحمة الله تعالى عليه وبه يحصل المعرفة) امامعطوفة على خبران بتأويل المفرد بجملة او بالعكس لانه يجمع عليه عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصلين المصرح بالاجماع عليها باعادة كلمة على وعلى التقديرين فالمراد رد القائلين بان النظر لا يفيد المعرفة مطلقا وفي غير الهندسيات وفي الالهيات خاصة وهم ثلث طوائف الاوليان منها تنكر ان افادة النظر من اسمه والثالثة تنكر

(قوله وبه يحصل المعرفة)
والقول بحصول المعرفة
بالنظر على تقدير نفي
اللزوم بينهما يكون قولاً
محضاً فى اللزوم فى الحقيقة

اما بطريق جرى العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم كفاية النظر بدون المعلم فثبتت اصل الحصول ترتد الاوليان وبالخصر المستفاد من التقديم ترتد الثالثة على ان يكون قصرا افراديا اي بالنظر وحده لاعم شيء آخر كالمعلم يحصل المعرفة لا قصر قلب اذ ليس الكلام مسوقا لدفع ما يرد على وجوب النظر بان يقال انما يجب النظر لو حصل المعرفة به وهو ممنوع ولوسلم فانما يجب لو انحصر الطريق فيه وهو ايضا ممنوع لجواز ان تحصل بالالهام او التصفية او التعاليم وحدها كما امر الاشارة اليه وذكره المر في المواقف نعم لو حمل الكلام على ما يميم القصرين بمعنى ان بالنظر وحده لا بغيره ولا مع شيء آخر يحصل المعرفة لا يمكن ان يكون ردا للكل لكن لم يثبت مثله في علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة الذات والصفات كما هو المتبادر او مطلق المعرفة كما هو اللائق برد الطائفتين الاوليين ولا يرد على الثاني انه لا يحصل رد الطائفة الثالثة حينئذ بناء على ان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصول المعرفة في الالهيات خاصة لان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له حصول المعرفة بل الدوام كناية عن اللزوم باحد الوجوه الآتية كما حمله الشارح عليها وذلك بقريئة التفريع الآتي لان انتفاء جنس الاحتياج الى المعلم انما يتفرع على الدوام لا على الحصول في الجملة لجواز ان لا يحصل في بعض الاوقات ويحتاج فيه الى المعلم ففي الكلام دليل على ان المدعى ههنا كلى اي كل نظر صحيح في القطعيات مفيد للمعلم كما اختاره الآمدى لاجزئ كما اختاره الامام لانه قليل الجدوى وبحمل الصيغة على الاستمرار يستدفع ان يقال الحصر ممنوع اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل العالم اثر الفاعل الموجب وكل ما هو كذلك فهو حادث فالعالم حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد قد يفيد العلم المطابق ولذا لم يحمل الشارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح اذ الواجب مطلق النظر المؤدى الى المعرفة الحقة صحيحا كان او فاسدا وخصه ههنا بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هو النظر الصحيح لان الفاسد وان كان مؤديا للتصديق في الجملة لكن التصديق المستند اليه لا يكون عالما يقينا بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع لانهم فسروا الثبوت بعدم احتمال التقيض لاحالا ولا مآلا والتصديق المستند الى النظر الفاسد يحتمل التقيض مآلا بالاطلاع على فساد الدليل فيما بعد كما قالوا في خروج الجهل المركب عن تعريف اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة اليقينية الا بالنظر الصحيح فالمناسب تفسير النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا (قوله) اما بطريق جرى العادة (اي الحصول المستمر اما بطريق جريان عادة الله تعالى على خلق المعرفة عقيب النظر الصحيح الذي لا يعقبه ضد العلم كالنوم والغفلة من غير وجوب عنه او عليه تعالى فالجار متعلق بالحصول المستمر لا بمطلق الحصول لانه لا يحتاج الى جريان العادة اذ العادة ما تنفي خلافة او ندر

نفي الافادة (قوله بطريق جرى العادة الخ) جرى العادة لا يعتبر فيه عدم اللزوم لجملة مقابلا للافادة بطريق اللزوم في غير موقفه فانما اشتهر ذلك بين احداث اهل الكلام وهم وان اصابوا الحق في قولهم ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء فقد بعدوا عنه على الغاية في تفهيم والتدب عن الممكنات ونفي اللزوم بين النظر والحاصل به بل بين كل سبب ومسببه وماله نفي صدور الممكنات عن الله تعالى بالكلية وقول باتفاق البحث وان بالغوا في صدور هاعنه لفظا يقولون

من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه حركه المفتاح الصادر

فعدم الخلق نادرا لا ينافي العادة كما في عدم خلق الاحراق في حق ابراهيم عليه السلام عقيب الالتقاء في النار فانه لا ينافي العادة في الاحراق عقيب بل يحققه ولذا كان معجزة وارادوا بالوجوب عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات في جميع افعاله وهو يقتضي قدم العالم وذلك زعم الفلاسفة وبالوجوب عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه دون بعض بناء على ان تركه فيصح عقلا بحيث يوجب صفة نقصان وذلك لا يقتضي قدم العالم وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم (قوله من ان جميع الممكنات مستندة الخ) قيل اي بطريق الاختيار ولا بد من هذا القيد كما هو المذهب والا لا يتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الايجاب لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جرى العادة بل بطريق الوجوب كما هو عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو عن معنى قيد ابتداء وبيان ذلك انه لاشك ان المراد من الممكنات ههنا هو العالم واجزاؤه وان صدق الممكن بالمعنى المشهور على صفات الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار ولما ثبت حدوث العالم واجزائه فالمراد باستنادهما اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن منها مخلوقا له تعالى بلا واسطة ممكن آخر وان كان بواسطة الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذ لو كان موجبا بالنسبة الى البعض فاما ان يجب منه لا بشرط شيء فيلزم ان يكون ذلك الحادث قديما او يجب منه بشرط شيء من الممكنات او يجب عليه بواسطة شيء منها وعلى التقديرين لا يكون ذلك الحادث مستندا اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافة ووجوب الحصول بعد تعلق الارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه بناء على انه انما كان واجبا بعد تعلق الارادة لاقبله وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا واذا كان استناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل فدوام الخلق عقيب النظر لا يكون للوجوب بل بمجرد جريان العادة فقوله ابتداء للاحتراز عن مذهبي التوليد والاعداد في افعاله تعالى كما ذهب الحكماء الى الثاني وبعض المعتزلة الى الاول (قوله واما بالتوليد الخ) اي توليد النظر العلم بالنتيجة ولما كان النظر مخلوقا لعبد الناظر في زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له في زعمهم لكن النظر صادر منه بالمباشرة والعلم بالتوليد (قوله وهو ان يصدر من الفاعل الخ) تعريف لمطلق التوليد والمراد من الصدور هو الصدور بالايجاب العقلي حيث قالوا في تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركه اليد وحركه المفتاح والمعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وجعلوا النظر الصادر بالمباشرة

ماليس في قلوبهم (قوله ابتداء الخ) ان كان المراد من استناده ابتداء نفي الوساطة عن الممكنات ونفي الخلق والايحاد عنها على ما هو مذهب الحنفية فهو حق ثابت لا محالة وان كان نفي العلية والتسبب عنها بالكلية فكلما وانما ذهب الى نفي مطلق التسبب والعلية عن الممكن احداث الاشعرية توها منهم ان ذلك ينافي استقلال الباري تعالى في ايجاد جميع الممكنات وخلقها وتصرفه سبحانه بالاختيار فيها ولا يخفى عليك انه لا ينافي ذلك قط وفي تفصيله طول لا يسهه المحل (قوله كما هو مذهب المعتزلة الخ) وهو مبنى على رأيهم السقيم ومذهبهم العقيم من ان العبد خالق لما يصدر عنه من الافعال موجد له بالاستقلال فخالقهم في نفي استناد جميع الممكنات الى بارئها وتفويض افعال العباد الى اربابها فيلزمه تقسيم فعل العبد الى ما هو على سبيل المباشرة والى ما هو على سبيل التوليد

(قوله من مقولة الكيف الخ) وهو بين لاسترة فيه وعليه الجمهور وانما تعرض هناك شبهات من جهة اطلاق اسم العلم على اشياء اخرى من الصورة والحالة العارضة لها والتصديق اللاحق بها وحقيقة الحق في هذه المسئلة الى الآن لم يكشف عنها الغطاء ولم يخلص ماوردوه في البيان من شوب الغلط وخلط الخطأ فاقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق ان الذى يحكم به البصيرة الصحيحة والرأى الخفيف والفهم الدقيق ان حقيقة العلم نور قدسى وضوء معنوى وموهبة الهية وعطية ربانية قائمة بالنفس الناطقة اسوة سائر الكيفيات النفسانية من القدرة والارادة والفرح والحزن والهلم وسائر الصفات العقلية في قيامها بها وإيجاب صدقها بالاشتقاق عليها وسائر المبادئ الافعال الاختيارية في كونها غير اختيارية ﴿ ٢٠٣ ﴾ وغير صادرة عنها وانما هو عطاه الهى وفضل ربانى يمتاز

ذوالعلم به بمحض عناية من ربه وينفاوت الخلق في حصوله لهم على قدر استعدادهم ووزان تهوؤهم لقبولهم الفيض من جناب القدس حسب تفاوتهم في سائر الكمالات يتكشف بأشراق هذا النور للاشياء الحاضرة عند النفس ويعرض لتلك الاشياء من اشراقه حالة ادراكية هي فعليه انكشافها به فيصدق على تلك الصور انها صورة علمية وعلى الكيفية العارضة لها حالة ادراكية للنسبة الى العلم والادراك ويحمل عليها حمل الضاحك على الانسان والشمس على الماء في انها بالعرض لا بالذات ضرورة ان الذات والذاتى لا تختلفان باختلاف المواطن

بسبب تحريك اليد وبقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين او من مقولة مولدا للعلم بالنتيجة فيكون ذلك العلم مخلوقا للناظر بالتوليد والنظر مخلوقا له بالمباشرة في زعمهم الباطل وكان قولهم بخلق العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد في افعال العباد كاذب اليكلمهم او في افعال الله تعالى كاذب اليه بعضهم باطل بما سبق من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق * واعلم انه لما كان واسطة فعلا موجبا للمتولد انحصر واسطة التوليد في السبب المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب ان يكون موقوفا عليه بمعنى ان لا يمكن وجود الشيء الابد وجود شيء آخر ولذا جوزوا تواردا للعتلين المستقلين على معلول واحد شخصى على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول في التحقيق فعلى هذا يتحقق التوليد بمجرد الإيجاب بدون توقف المتولد على الواسطة وان خص الواسطة بالموقوف عليه بهذا المعنى كبديل عليه اتفاقهم على ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يتمتع ان يقع المباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم في نفى التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد في افعاله تعالى لاحتاج في فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل فلا يتحقق التوليد في افعاله بمجرد الإيجاب بل بالإيجاب مع التوقف على السبب وهذا هو منشأ النزاع الآتى بين الشارح وبين المنص والشرىف المحقق (قوله والنظر فعل اختياري الخ) شروع في الاعتراض على وجود معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فمر بالترتيب او بالملاحظة او بحركة الذهن فعل لا ناظر صادر منه اختيارا فلا مانع من جهته عن تحقق معنى التوليد ههنا لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين المفسرين للعلم بالصورة الحاصلة عند العقل

وذلك لان العلم صفة حقيقية يرتب عليها آثارها وينكشف بها متملقاتها والانكشاف معنى يقتضى ان يكون المنشأ له امرا واحدا نيا فلا يتصور ان يكون هو النفس الناطقة بنفسها ولا الصور المرتسمة القائمة به لانه مع كونه غير متصور لتكثرها وتغايرها يوجب ان يكون العلم الذى هو مبدأ الانكشاف ذاتيها والفرض قد خالفه والبرهان قد احاله ومن البين المكشوف المعلوم بالضرورة ان النفس انما تدرك ماهو حاضر عندها لاما هو غائب عنها وخارج عن سيطرتها ليس من المستبين لديك ان الانسان انما يبصر بضوء الشمس او السراج او غيرها ماهو حاضر عنده ومستضى بنورها لاما هو بعيد عنه او محجوب عليه وعلى هذه

الشاكلة حال النفس في ادراك الاشياء الحاضرة عندها المتنورة بانسباط شعاع العلم عليها المشرقة بانتشارضاها فيها والحضور يتصور على انحاء ثلاثة اما بهويتها المجردة وهو في العلم الحضورى كعلم النفس بذاتها وبصفات الانضمامية او بصورتها المنتزعة كما في الامور التي لسانها الارتسام في الذهن والحصول في العقول او بصورتها المختزعة كما في علم ما يذب عن الحصول في الذهن او يتعالى عنه وهذا القسم في العلم الحضورى واما بالمعلولية وكونها رابطية الذات كما في علم الباري بسلسلة الجائزات فكل عالم الا الله تعالى يكون سلب ادراكه ومبدأ انكشاف الاشياء هو قيام ذلك النور المعنوى به وكون تلك الاشياء منكشفا له حضورها لديه واشراق الضياء المنبعث من ذلك النور عليه وهو زائدة على ذاته صفة عارضة له واما الباري تعالى فبدأ انكشاف الاشياء اما بنفس ذاته او صفة ذاتية له تعالى لاهى هو ولاهى غيره على اختلاف المذهبين المعتبرين والرأيين المتخبرين ومن هناك استبان ان العلم يطلق على معنيين الاول مبدأ الانكشاف وهو صفة عارضة للممكنات قائمة بها ذات اضافة للمعلومات والثاني ظهور الصور بانسباط نور هذه الصفة وهو المراد من الحالة الادراكية وان كان ظاهر عبارة بعض المحققين منحرفا عنه كما يطلق الشمس على نفس الجرم المعنى بالذات وعلى ضوئه المنبسط للاجرام في الجهات على الاشتراك او الحقيقة والحجاز وربما يطلق العلم على نفس الصورة الحاضرة عند المدرك على التجوز العرفي او التسامح العادى على ٢٠٤ ان يكون المراد ماصدق عليه العلم

وان كان اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بعلاقة التشبيه بناء على ان الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول بكونها شبحا ومثالا للمعلوم لاعلى القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو التحقيق كما صرح به في كتبه لكن الصورة سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا ليست من مقولة الفعل وبالجملة العلم اما من مقولة الكيف ولو مجازا او من مقولة الانفعال عند من فسر به بقبول الذهن تلك الصورة الفائضة من جانب المبدأ الفياض او من مقولة الاضافة عند من فسر به بتعلق العالم بتلك الصورة جمع ذلك في العلم الحضورى المراد ههنا واذا لم يكن العلم فعلا فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضى ان يكون المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالمولد فدفعه بما اشار اليه شارح المقاصد من ان المراد من الفعل في التعريف اعم من التأثير والاثر الحاصل به

بالمعنى الثاني كما قد يقال في جواب ما الضاحك الحيوان الناطق واما تحليل العقل الى المنتزع والمنتزع عنه ومنشأ الاتزاع فهو غير مختص بالعلم بل عام لجميع الصفات متساو لجميع المفهومات فلا يناسب ان تمد من معاني العلم واما

اطلاقه على نفس حصول الصورة في الذهن فيكون من مقولة لاضافة او على قبوله فيكون من مقولة (وان)

الانفعال فما لا يعبأ به ثم العلم بالمعنى الاول قيامه وقيام الصورة بالنفس على نحو قيام المصدرين لا يوجب صحة حملها على الآخر بل اتصاف المحل بهما ومصادقية حملهما وقيام المعنى الثاني بالصورة على نحو قيام العارض بالمعروض والصفة النسبة بالنسب اليه كالضاحك والقريشية بالانسان فان قيل وجود المعلوم باحد الانحاء الثلاثة كاف للانكشاف الاترى ان علم المجردات بذاتها وبصفات الانضمامية علم حضورى وقد صرحوا عن آخرهم ان العلم الحضورى يكفي فيه حضور المعلوم بهويته الخارجية فلو احتيج الى امر آخر يلزم التوارد قلت قد ثبت بالبرهان انه لا بد في انكشاف الاشياء من شيء يصلح مبدأ له ومصححها لحله والنفس المدركة والصورة الحاصلة غير صالحة لذلك وما صرح به القوم من كفاية حضور الهوية في العلم الحضورى وقول الشيخ الرئيس ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادركت ذاتيا كما ادركت شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تأثير في ادراكى لذاتى الا بسبب وجودى لى لم احتج في ادراكى لذاتى الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتى انتهى انما هو في كفاية الذات والهوية التي هي نفس المدرك في حضورها عنده وعدم احتياجه في ادراك

نفسه الى حضور صورة اخرى لافى كفايته في كونه مبدءاً لاكتشاف ومصادق الحمل ومناطق الحكم وهم قد صرحوا ان العلم من مقولة الكيف واختلفوا في ان العلم بديهي او نظري ويمكن تحديده اولا ثم استقر رأي المحققين ان لا يمكن تحديده لكونه بديهي اولا واجلي من كل جلي فكيف يمكن اجراء هذا الحكم في الصور فان قيل فمناط انكشاف العلم اما نفس وجودها للنفس فليكن مناط انكشاف الصور نفس وجودها لها او حالة اخرى وهم جرا فيتسلسل الحالات ويتضاعف الحالات قلت مبدءاً انكشاف العلم الحقيقي الذي هو الضوء المعنوي والنور العقلي للنفس نفسه لا يحتاج الى امر آخر لانه مضي بنفسه كان انكشاف السراج عند الحس بنفسه لكونه مضيئاً بخلاف الصورة المظلمة في نفسها كالفحم فانها تحتاج الى مضي لذاته واما مناط المعلوماتية في كل من العلم والصورة هو حضوره بنفسه عند العقل فان قلت قد حقق في محله ان العلم الحضورى ومعلومه متحدان بالذات والاعتبار ولا تغاير بينهما اصلا وقد صرح الشيخ الرئيس به وعبارته في اكثر كتبه كون ذات البارى تعالى عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنية في الذات ولا اثنية في الاعتبار فالذات واحد والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير للمعاني انتهى وعلى ما ذكرته يكون المعلوم نفس الحاضر من حيث هو والعلم من حيث انه مكتشف بشعاع ذلك الضوء قلت حضور المعلوم عند النفس لامن حيث هو ومن حيث انه عار عن الشعاع بل من حيث ٢٠٥ انه مكتشف به ومستضى منه مع ان كلام الشيخ في علم البارى تعالى ولا كلام

وان لم يقم بفاعل التأثير حركة المفتاح القائمة بالمفتاح لا بالحرك ولذا لم يندفع بحمل الفعل على اللفظ بمعنى القائم بالغير لان مقتضى التعريف ان يقوم المتولد بفاعل المولد حينئذ فقوله فاعلمهم ارادوا بالفعل ههنا بمعنى انهم ارادوا به في العلم المتولد لافى التعريف والاخرج نفس التأثير او بمعنى انهم ارادوا به في الفعل المتولد لافى المولد فانه اهم من ان يكون تأثيرا او اثرا كما اذا تولد شيء من المتولد من التأثير وههنا بحث اما ولا فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس من مقولة الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو مجازا لان الحركة في احدى المقولات الاربع من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان المتولد ههنا تحصيل العلم وفي الحركة تحصيل الحركة لانفسهما والتحصيل

في ان المعاني الثلاثة للعلم في ذاته تعالى واحدا لتغاير اصلا ولا اثنية قط وانما كلامنا في علوم الممكنات وان ايت فاليان سالم من الدفاع والحق احق بالاتباع على ان المحقق الطوسي قد صرح في شرح الاشارات في جواب

اعتراض المسعودى بالتغاير الاعتبارى بينهما حيث قال ان علمنا بذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار وقال تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وقال السيد الشريف في حاشية شرح التجريد واذا تعلق العلم التصورى بنفسه كان يتصور الانسان مثلا ويتصور تصورا لانسان لم يكن التصور بحصول صورة اخرى منتزعة عن الصورة الاولى بل لحضور الصورة الاولى بنفسها عند العالم فالتغاير العلم والمعلوم ههنا انما هو بالاعتبار كما في علم النفس بسائر صفاتها انتهى وهو الظاهر من كلام الشارح في تصانيفه الاخرى والجملة نفي التغاير بالكلية بين العلم الحضورى ومعلومه مطلقا في حيز المنع وانما المسلم في علم البارى تعالى بذاته على مذهب القائلين ببنية الصفات فان قيل الذى عبرت عنه بالضوء المعنوي والنور العقلي يجوز ان يكون نفس الوجود الخاص للبارى القدوس قلت هذا الشأن لا اختصاص له بالعلم بل هذا النظر ينفي الوجود عن القدرة والحياة والارادة والفعل وغيرها من الصفات الممكنة بل الوجود مطلقا عن سائر الذوات المجمولة ويحكم بكون جميع الحثيات الفعلية والجهات الوجودية راجعة الى الذات الواجبة بالذات بمعنى ان شيئا من الممكنات لا يتحقق فيه شيء يكون منشأ لانتزاع شيء من تلك الحثيات بل المنشأ لا انتزاع الكل ومطابق الحكم ومصادق الحمل انما هو الذات الواجب الوجود بالذات النفي المطلق ذو الوجود الفائق وهو طور وراء هذا الطور فانا ننظر في هذا المقام من حيث ان للممكنات وجودا وان لها حقائق وذوات

ومبادئ لئالها من الاسماء والصفات في هذا النظر علم الممكن الذي يكون مبدءاً لانكشاف الاشياء ليس نفس ذاته ولا الصور القائمة به بل لابد ان يكون امراً قائماً به صالحاً لانكشاف الاشياء له هذا ثم انك قد عرفت ان الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل قد يطلق عليها اسم العلم وهو المراد في قوائم كتب المنطق حيث يقسمونه الى التصور والتصديق توسلاً الى بيان الحاجة الى قسمي المنطق لانها الكاسب والمكتسب ولكن بالعرض وما هو بالذات هو معلوم تلك الصورة والفرق بينهما ان تلك الصورة من حيث هي هي معلوم ومن حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية علم والتصور الصورة الحاصلة فقط والتصديق القسم له صورة التأليف الحاصلة من حيث تعلق الاذعان به فهما قسمان للعلم بالمعنى الثالث لا غير والعلم الحقيقي الذي هو كيفية ادراكية يتعلق بكل شيء والتصديق الذي هو كيفية اذعانية لا يتعلق الا بالصورة التأليفية ومضامين الجمل وما نوعان متباينان من جنس الكيف دون الادراك واما العلم التصوري والعلم التصديقي فلا تغاير بينهما الا بحسب المتعلق فان الكيفية الادراكية اذا تعلق بالشيء من حيث هو يكون علماً تصورياً واذا تعلق به من حيث انه مصدق به يكون علماً تصديقياً واما تصديق الكيفية الاذعانية فليس من العلم اصلاً باحد المعاني الثلاثة فحق العبارة في قوائم كتب المنطق ان يقال الصورة الحاصلة والتصديق كل منهما ينقسم الى ضروري ونظري يحصل منه بالفكر تقسيم العلم الى امرين وجعل الاذعان قسماً منه مهما وقع من القدماء واهل التحقيق والبصرة الغراء فهو مبني على التساهل والاكتفاء في بدو الامر بما يتبادر الى الافهام العامة ووضع المسئلة على ما هو المشحون به اذهان اولئك الطائفة من انقسام العلم الى التصور والتصديق الى ان يرد النظر والبيان ﴿٢٠٦﴾ في محله الى ما هو

الافعال او الاضافة عند غيرهم فلعلمهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على

في الواقع ويكشف صفاتي نفس الامر والافان في الامر على التحقيق في اول النظر فاما ان يترك على غيره فهو موجب تعلق النفس واضطرابها واما ان يتصدى ليانه بالبرهان فهو عول الموضوع وخروج عن وظيفة

الفن وكل ذلك من باب سوء التعليم بتشويش الذهن الداعي الى الحرمان والخسارة في الطلب واخذلان ونظير (من)

ذلك تقسيمهم القضية الموجهة الى الضرورية والدائمة والمشرطة والعرفية على نسبة العموم والخصوص مع ان الضرورة المتعبرة عندهم في الموجهات اعم مما هو بالذات وما هو بالعرض وتقسيمهم الفصل الى فصل جنس ووجود مع امتناع تركب المهية من امرين مساويين ومثل اثباتهم للممكن من الاجسام وغيرها التأثير والايجاد والخلق في مبادئ تعليمهم مع ان المقرر عندهم لاثبات في الموجود الا الله تعالى الى غير ذلك من النظائر وذلك ديدن الاثبات من اعظم ائمة الفقهاء واجلة الحكماء فانهم يتحاشون جداً عن خلط المطلب بالمطلب والمدول عن وظيفة الفن والخروج عن المذهب وعلى هذا الاسلوب مخاطبات الشرع للخلق في دعائهم الى الحق في وعده ووعيده وتبشيريه وتهديدته وتمثيله وتنظيره وتنبئيه وتعبيره واما اذا وقع عن متفلسفة المتأخرين واحداث المتكلمين فشأنهم ادون من ان يتكلم فيهم بشيء او يحسن فيهم الظن فان قيل ان كان التصور نفس الصورة الحاصلة ومن شأنه التعلق بكل شيء يلزم اتحاد التصور والتصديق فيما اذا تعلق به لاتحاد العلم والمعلوم بالذات وانه محال على رأى القدماء المنصور بالبيان من بين الآراء قلت لو سلم خلوص هذا الحكم عن التسامح فالمغايرة الذاتية بين مصداق التصور والتصديق لان صدق التصور على الصورة الحاصلة بالعرض هذا وانما اشبعنا الكلام ولم ينال بالاطناب لان المقام من مداحض الآراء ومزال الاقدام والله الموفق للصواب وان عنده ابقى وحسن مأب

(قوله فلعلمهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل) وقع لما يرد على المعتزلة في ان النظر وان كان من مقولة الفعل الذي هو التأثير لكن العلم ليس من هذه المقولة بل هو ما من مقولة الكيف او الافعال او الاضافة فكيف يصح عدة

(قوله واجب عندهم الخ) لا بمعنى الإيجاب تعالى او غيره عليه بل بمعنى وجوبه منه سبحانه في مقتضى الحكمة بمعنى ان كمال علمه وتمام قدرته وفرط كرمه يقتضى ذلك واهماله يوجب قصورا في احد اوصاف الثلاثة فهو سبحانه عام الفيض تام الوجود يعطى الكل ما يستحقه على قدر استعداده دوران قابليته وسعة حوصلته لامانع لعطائه ولا نقص من جهته كاقال جل ذكره كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا فليس في الامكان ابداع مما كان اذلوكان نظام غير هذا ابداع منه واجل واتم فلما ان يترك ذلك لعدم العلم به اولقصور في القدرة عليه اوللفتنة على القابل وكل ذلك محال في حقه تعالى فيجب لذلك والوجوب الناشى من طرفه لاينافى الاختيار فيه كما لاينافى الوجوب بسبق العلم به او الاخبار عنه من جهته سبحانه والاستعداد كل وجزئى والكل غير مجعول بل هو مستند الى الطبيعة الامكانية التى في حد ذاتها عدم اذ من العلوم بالضرورة ان الممكن لامكانه لايجعل جميع مراتب طبيعة الكمال والالكان واجبا ولايأتى عنها بالكلية والالكان ممتنعا بل يقبل مرتبة معينة من مراتب الكمال عرضية مجهولة التفصيل علينا والمقدار ثم في عرض هذا الكمال الممكن للطبيعة الجوازية يتصور مراتب متفاوتة وانحاء متخالفة غير متناهية فيتعين الابدع الافضل من بينها للوقوع بحسب القدر والتقدير ومن جهة القضاء والتقدير ولكن كمال الجملة يضمحل عنده كمال الجزئيات فهى بماهى تلك يجب ان تكون هى المنظور اولا والمقصود بالذات في اعطاء الكمال واقاضة الخبرات فانصرافه سبحانه بالحكمة وكونه حكما يقتضى إيجاد العالم على احسن الوجوه واجملها واحدا لانحاء ٢٠٧ واكملها وهذا هو المعنى بالاستعداد الجزئى فيحدث منه الكائنات

ويصدر الحادثات كلها بعلمه وارادته وقدرته وخلقه وإيجاده مرتبطة بعضها البعض الى اقصى مراتب الوجود وهذا لاينافى الاختيار بل يؤكد ان تعيين هذا النحو من النظام

الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلى كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفيض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم من مقولة الفعل واما ثالثا فلان قيد الاختيارى مستدرك ههنا (قوله واما باللزوم العقلى الخ) لا يخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح بمعنى امتناع اشكاكه عنه عقلا متحقق في مذهب التوليد ايضا فلا تقابل فالصواب ان يقال اما باللزوم عقلى بل بمجرد جريان المادة واما باللزوم العقلى بالتوليد لا بالاعداد واما باللزوم العقلى

متشبا الى الوجوب مع امكان غيره من الانحاء الغير المتناهية المتفاوتة على الغاية انما جاء من جهته سبحانه لكونه حكما كامل العلم محيط القدرة تام الكرم فمن حيث انه لا نقص من جهته ولا تقصير في افاضته وانما النقصان من القابل والقصور في الاستعداد وان جميع الحينيات الوجودية والجهات الفعلية منه صادرة عنه قال اللهم مالك الملك تعطى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتمز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شىء قدير ومن حيث ان النقص يلحق الممكن اذا خلى وطبعه لنقصه في حد ذاته وقصور استعداده قال فما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ومن حيث ان بعض الممكنات صار موضوعا لمزيد فضله وكثير كرمه كالانبياء والاولياء الكاملين دون غيرهم قال يخص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم فان قيل وجود الكافر الفقير المصاب بالمبتلى بالاسقام والآلام لحسن حال العالم وصلاح النظام يكون ظلما في حقه لاحالة قلت الظلم عبارة عن التصرف في ملك غيره ووضع الشىء لافى موقعه ومنع الحق عن مستحقه حاشا لله عن ذلك بل له ما فى السموات والارض وهو الحكيم العليم ثم ان ذلك الكافر مستفيد من فضله ومتلذذ من آثار وجوده وفيضه وماله من الحيات الفعلية

من الافعال المتولدة ووجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذى هو التأثير بل ارادوا به الاثر المترتب على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم بالفعل المتولد بحركة المفتاح التى هى الاثر لا التأثير (قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم) وذلك لقولهم يكون المبدأ الفيض خيرا وجودا ذا غاية وكون الوجود خيرا محضا

حق نبند در بروى هيچکس * این سخن آزادگان دانند و بس

والجهات الوجودية انما هو من جهته تعالى ولا نقص فيها وما يلحقه من النقص ورداءة الحال من نفسه ونقصه في حد ذاته وقصوره في قابليته واستعداده وانما لم تحط بما اعطى للانياء والكلمة من الاستعداد على السوية لعدم تحمل طبيعة الممكن ذلك وسعة حوصلة واباء كال الكل وحس الجميع من ذلك ولم يمسكس لانه لاثنين له قبل التقدير والقضاء ولا استحقاق له من ذاته وانما يتحدد ذاته بسبق القدر وتماق القضاء وهو قبل ذلك وبدونه لاشئ محض ولا هوية له ولا يصلح للإشارة اليه لقضيته والظلم انما يكون بازالة شئ ما عن المظلوم او منعه عن الوصول الى كمال توجه اليه ومن البين ان الخلق اى مخلوق كان انما يستفيد من جهة اوصافه الوجودية وكالاته اللاتقة به (قوله وههنا مذهب آخر الخ) وهو مذهب الخفية ومخار القاضى ابى بكر الباقلانى وابى المعالى الجوينى بل جمهور الاشعرية وليس هو مذهب آخر بل هو المذهب الثالث بعينه ولا فرق بينهما الا فى العبارة والعنوان غير انه بالعبارة الاولى لما اشتهر بكونه مذهباً للفلاسفة تمحلوا فى الفرق بينهما واشتغلوا ببيان التبريع ﴿ ٢٠٨ ﴾ وتوجيه المخالفة وذلك امالتوهم

قال فى المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهوان حصول

بالاعداد لا بالتوليد ليظهر التقابل بين المذاهب والجواب ليس المراد باللزوم العقلى ههنا لزوم العلم للنظر كما فى مذهب التوليد بل لزوم إيجاد العلم لذات موجدته الذى هو المبدأ القياض عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما يدل عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث الخ بل هو يدل ايضا على ان إيجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم لذات المبدأ القياض وحديث الاعداد والاستعداد لا يقول به المعتزلة ولا الاشاعرة فذهب الحكماء فى التحقيق الآتى يوافق مذهب الاشاعرة فى ان كلا من النظر والعلم مخلوق لله تعالى ويخالفه فى ان خلقهما مشروط بتمام الاستعداد عندهم لاعند الاشاعرة وفى ان خلقهما واجب لذات الواجب تعالى عندهم لاعند الاشاعرة ويوافق مذهب المعتزلة فى امتناع انفكاك العلم عن النظر ويخالفه فى انها مخلوقان له تعالى عندهم ومخلوقان للتناظر عند المعتزلة وفى ان النظر واجب لذات موجدته عندهم لاعند المعتزلة ولك ان تقول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التأثير واحد والاثر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيراً فى احدهما بلا واسطة وفى الآخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان ينفك احد التأثيرين عن الآخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة ولا عند الامام (قوله وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى الخ) دل توصيف المذهب بالآخر واسناد الاختيار الى الامام القائل باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وببنى الوجوب من ذاته او عليه تعالى على ان مراده

ان الوجوب ينافى الاختيار والاستقلال واما لتوهمهم انه لا بد من الخلاف للفلاسفة فى كل مقام وعلى كل حال كما يظن ذلك بعض الجهلة من اتباع الاشعرية وكلا الامرين باطل لا محالة لان الوجوب الذى يقتضيه تمام العلم وكال القدرة وتنسأى الكرم وذلك هو الحكمة لا ينافى الاختيار بل يؤكده ولا يترك الحق الثابت اين ما كان تخشياً عن موافقة المبطل فان الرجوع الى الحق مطلوب ابدًا والحكمة ضالة المؤمن يأخذها اين وجدها ومن

المشاهير ان البعثة واجبة عنه سبحانه عند الخفية وقال القاضى ابو زيد الدبوسى فى الامد الاقصى (ان)

الميزان دليل على الحساب بالعدل والمساواة والقصاص وانه حسن واجب فى الحكمة فى المجازاة على السيئات لكن على حد لا يمكن اثباته فى حساب المعاصى والحسنات فيجب القول باصله وتفويض تأويل حده الى الله تعالى وقال صدر الشريعة فى تعديل العلوم ان افعاله تعالى يترتب عليه الحكم على سبيل اللزوم عقلاً بمعنى عدم جواز الانفكاك فضلاً لا وجوباً وقال ابو المعين فى تبصرة الادلة ان ارسال الرسل عند اصحابنا فى حيز الواجبات لا بمعنى انه واجب على الله تعالى بايجاب احد او بايجابه على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة بتحقيق الوجود ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة الى هذا القول ذهب جميع من يقول بالحسن والقبح العقليين وابو العباس القلانسى من اصحاب الحديث وقال ابو البركات فى عمدة القسائد هو فى حيز الممكنات بل فى حيز الواجبات

العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر

ان كلا من النظر والعلم الواجب الحصول بعده مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان مراده من الوجوب العقلي ليس بطريق التوليد كازعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد كازعمه الفلاسفة ولما كان مذهب المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد في افعال العباد بقي هناك احتمال الوجوب بطريق التوليد في افعاله تعالى كما جوزه بعض المعتزلة فنفاه ايضا بقوله غير متولد عنه و اشار بكلمة عن في قوله حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لا وقت النظر فتكون اشارة الى الجواب المشهور عما اورد على لزوم العلم للنظر الصحيح

بان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان لازماله لزم اشتراط المنزوم بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه بان المراد اللزوم بمعنى الاستعقاب وحاصله ان المراد لزومه لتقام النظر لالبدته (قوله فان بداهة العقل) دليل الوجوب العقلي ولا يجبه عليه انه اثبات للحكم الكلي ببعض جزئياته وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لان المدعى ههنا جزئي في مقابلة من قال لاشئ من النظر الصحيح بما يوجب العلم او المدعى كلى بمعنى ان كل نظر صحيح في صورة واحدة من الاقيسة يوجب العلم عقلا والاستقراء تام بناء على ما ذكره الشريف من ان هذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة اذا اخذت مع ما تحتاج اليها من بياناتها (قوله وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان الى آخره) للمتكربين

لافادة النظر العلم شبه من جملتها ان المقدمتين لا تجتمعان معا في الذهن لامتناع الالتفات الى شيئين معا واجابوا عنه بان حضور المقدمتين معا كاف للافادة والالتفات اخص من الحضور فلا يلزم من عدم الالتفات اليهما عدم حضورهما بل هما حاضران معا وان لم يلتفت اليهما معا كما اذا التفت الى زيد وقام عنده عمرو ويكون زيدا مرثيا قصدا وعمر مرثيا تبعا وبعضهم اورد تلك الشبهة ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبيل المعدات ولا يجب حضور المعدات معا بل يكفي حصولهما في الذهن على سبيل التعاقب ولا ينفى فسادهما اذا الامام غير قائل بالاعداد (قوله وجب ان يعلم الخ) اورد عليه بان الوجوب العقلي ممنوع لجواز ان يكون وجوب حصول العلم عاديا كما قال الاشعري ودعوى الضرورة غير مسموعة نعم اذا كان العالم متغيرا وكل متغير حادث وجب ان يكون العالم حادثا في نفس الامر لكن لا يلزم منه وجوب احد العلمين عند الآخر لجواز ان يكون حكم العلم مغايرا لحكم المعلوم والجواب عنه ان الامام انما حكم بالوجوب العقلي ههنا لان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج في الاوسط وقد دلت الكبرى الكلية على ان جميع ما اندرج في الاوسط مندرج في الاكبر

(قوله مجتمعتين على هذه الهيئة الخ) قال السيد الشريف في شرح المواقف وكذا في سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما تحتاج اليه من بياناتها

(قوله ولا يصح الخ) يعنى انه منصف لكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالاختيار لانه يقتضى عدم كون حصول شئ منها واجبا أصلاً لانه لكونه مختاراً ولا عن غيره لعدم مدخلية فيه أصلاً والظاهر من عبارة الشرح حيث قال ولا يصح على هذا المذهب القول الخ ان غير الصحيح هو القول ﴿ ٢١٠ ﴾ المذكور لا المذهب وهو الظاهر

فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادراً مختاراً

فلو حصل العلم بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين ولم يحصل العلم بالنتيجة يلزم ان لا تكون احدى المقدمتين او كيفية الاندراج معلومة بل يكون تحقق تلك الكبرى في العلم كتحقق الكل بدون الجزء ولذلك كتب بعض العلماء الى الشيخ الرئيس قوله عليك بان لا تعتمد على العلوم الرسمية فان ايئنها الشكل الاول وعليه اشكالات منها ان الاصغر ان لم يندرج في الاوسط فلا انتاج والا فالكبرى كافية فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بانه مندرج لكن الحكم عليه بالا كبر معلوم في الكبرى بعنوان الاوسط لا بعنوان الاصغر وربما يكون الحكم على الشئ بعنوان معلوماً بعنوان آخر مجهولاً يستدل عليه بالاول فالاختياج الى النتيجة باق وبالجملة القول بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بهاتين المقدمتين المرتبتين مع العلم بكيفية الاندراج والتفطن لها ولو بواسطة العكس او الرد او الافتراض يجري مجرى ان يقال يجوز ان لا يعلم قيام زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو وبكر قائماً ولا يجوز عقل قطعاً فانضح ما ذكره الامام بل هو المنقول عن القاضي ابى بكر الباقلاني وامام الحرمين بل قد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول اى القول بالوجوب العادى مذهب بعضهم كذا في شرح المقاصد وبما ذكرنا يظهر اندفاع ما قيل ان مرادهم من الوجوب الوجوب العادى ولا يلزم من القول بالوجوب العقلى ههنا بناء على ما ذكرنا القول بالوجوب العقلى في مثل احتراق الجسم النباتى او الحيوانى عقيب القائه في النار حتى ينفق ما ذكره حجة الاسلام في تهافته من ان القول باللزوم العقلى بين احتراق القطن وملاقاة النار وامثاله انكار لاكثر المعجزات كسلامة ابراهيم عليه السلام عن نار عمود عليه اللغة اقول بل لا يلزم ذلك القول في امثاله للحكماء مطبقاً لان مثل الاحتراق الواجب عقلاً عندهم مشروط بعدم ظهور المانع كزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض وحينئذ يندفع عنهم لزوم الانكار (قوله ولا يصح هذا المذهب الخ) ابراد على الامام بانه مع كونه تابعاً للاشعرى في الاصول لزم ان يخالفه ههنا في اصلين احدهما استناد جميع الممكنات الى تعالى ابتداء اذ لم يستند العلم حينئذ اليه تعالى ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فاستدلاله بهذا الاصل على نفي تولد العلم عن النظر فاسد

من قول السيد الشريف قدس سره وانما يصح هذا اذا حذف قيد الابتداء فعلى صاحب المذهب ينبغي ان يقول باستناد الممكنات كلها الى الله تعالى بحذف قيد الابتداء (قوله وكونه قادراً مختاراً الخ) ترك ما ثبت في المواقف بقوله وانه لا يجب على الله تعالى شئ اذ لا وجوب عن الله ولا وجوب عليه لان الوجوب المعتبر في هذا المذهب ليس هو الوجوب على الله تعالى بل وجوبه عنه سبحانه فان كان الوجوب عنه منافياً للاختيار كما زعم فذكر الاختيار مغنى عن نفيه والا فبطل ما توهمه من المناقاة بينه وبين كونه قادراً مختاراً بمعنى صحيح الفعل والترك

(قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الخ) يعنى ان اختيار الامام هذا المذهب مناف لقوله بكون جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى قادراً مختاراً صحيح الفعل والترك ووجه المناقاة هو ان كونه تعالى مبدأ بالاختيار لحصول جميع

(بل)

الاشياء من غير مدخلية امر آخر في شئ منها اصلاً يقتضى عدم كون حصول شئ ما منها واجباً عن شئ اصلاً لانه تعالى لكونه مختاراً ولا عن غيره لعدم مدخلية فيه اصلاً وكون العلم حاصللاً عن النظر وجوباً عقلياً يوجب كون حصول بعض الاشياء عن بعض وجوباً فيكون منافقاً له وهو ظاهر هذا ما قصده صاحب المواقف لا ما زعمه بعض الناظرين

(قوله انما يصح هذا القول اذا حذف قيد الابتداء الخ) اعلم ان السيد الشريف حل استناد الجميع اليه تعالى ابتداء على استقلاله تعالى في الخلق والايجاد ونفي التأثير في الوجود والخلق عن غيره تعالى بمعنى ان الجميع واقع بمخلقه واجباده ولا يتصور وجود شيء **٢١١** بدون خلقه واجباده على ما هو المختار عنده من مذهب الحنفية فان معنى

وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح هذا القول اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا

استناد الممكنات باجمها اليه سبحانه عندهم كون الخلق والايجاد من خواص الواجب ذلك عن غيره فعنى عدم صدور المعرفة عنه ابتداء ان لا يخلقه الله تعالى عن ذلك وانما يكون متولدا عن النظر الذي هو خالق الله تعالى على ذلك المذهب فيكون صادرا عنه لا ابتداء بل بواسطة لزومها على النظر وتولدها منه ويكون مختارا فيها بمعنى صحة الصدور والترك بايجاد ما يوجبها وتركه على الوجه الذي قرره فلا يصح على هذا القول باستناد الجميع اليه ابتداء لمعنى فاصاب في هذا التوجيه ولكنه تابع المصنف في حصر الصحة على حذف قيد الابتداء ولهذا اعترض عليه الشارح بقوله قلت الخ فان صحة هذا المذهب مع استناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المعتبر عند الحنفية ظاهرة غنية عن البيان اذا اختصا الخلق والايجاد به تعالى بجامع

بل انما يدل على نقيض مادامه وثانيهما كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لا يجب عليه ولا عنه شيء من الممكنات لانه اراد بوجود العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر الصادر عنه بالاختيار لا بالاجباب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصاح بواسطة المصلحة العائد للممكنات وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر المعدل الواجب الصدور عنه بواسطة معد آخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد والاستعداد كما زعمه الحكماء وعلى كلا التقديرين يتأني الاصل الثاني فلا يكون مذهبهما موافقا لجميع اصول الاشعري فين كلاميه تناقض (قوله قال السيد الشريف الى آخر) حاصل كلام السيد الشريف ان ما اورده المصنف عليه من المخالفة في الاصل الاول وارد غير مدفوع لكن ما اورده عليه من المخالفة في الاصل الثاني مدفوع بان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا لا يتأني كون ذلك الفعل الواجب مقدورا لفاعله بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل الموجب مقدورا له اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبها وان يتركه بترك ما يوجبها كما اشار اليه شارح المقاصد لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد في افعاله تعالى وان كان الكل واقعا بقدرة تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها بالتوليد كما يقوله المعتزلة في افعال العباد هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتعاق القدرة به هنا بلاسابقة نظر موجب له بل بسابقة النظر الموجب فلم وغير مفيد لمخالفة الاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء نفي اشتراط بعض افعاله تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهب التوليد والاعداد لانني اللزوم مطلقا ضرورة انه قائل باللزوم العقلي بين بعض الممكنات وكيف ينكر احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التي لا تجزى وان اراد انه لا يمكن تعاق القدرة به بالاشترط النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهؤلاء الاعلام قائلون بانه تعالى قادر على

مع ثبوت مطلق التوقف والسببية في الممكنات والارتباط بالعلية والمعلولية فيكون المعرفة موجودة بخلق الله تعالى واجباده مع كونها لازمة للنظر مستحيل الانفكاك عنه واما بالمعنى المعتبر عند الاشاعرة من نفي الوساطة من الاسباب والشرائط بناء على نفي العلية والتسبب والتوقف والارتباط بين الممكنات بالعلية والمعلولية فوجه جواز ما بينه الشارح بان اللزوم لا يلزم منه التوقف الذي ينفه ظاهر مذهب الاشعري

عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى لا كما يقول به المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بإيجاد ما يوجهه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بإيجاد الله تعالى وموجب للعلم المنظور فيه إيجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام الرازي انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلًا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يتمتع تخلقه عنه عقلا

خالق العلم باخفي النظريات بالالهام بلا نظر اصلا فالقول بلزوم العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما لا يقدح في الاصل الاول قطعا فهذا المذهب لا يخالف شيئا من اصول الاشعري بل هو مذهب المحققين من الاشاعرة هذا خلاصة ما يذكره الشارح المحقق فيما بعد فعلى هذا وجب ان يكون واسطة التوليد المحذور موقوفا عليها كالمعد واما الوجوب العقلي بواسطة غير موقوفة عليها فغير محذور عند الاشعري والمحققين سواء سمي توليدا اوليا فاما اورده المصنف والشريف مبني على ان مطلق الواسطة الموجبة تستلزم التوليد المحذور كما يدل عليه كلاهما في بحث التوليد وليس كذلك (قوله وان كان الكل واقعا بقدرته الى آخره) اشارة الى دفع المخالفة في الاصل الثاني * وقوله كما يقوله المعتزلة الى آخره تأييد لدفع المخالفة كأنه قال ألا يرى ان المعتزلة مع قولهم بالتوليد في افعال العباد بالانفاق يحملون المتولدات مقدورة للعباد حيث قالوا لو لم تكن المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهي بها كورودها بالافعال المباشرة وقد وردا كالقتل في الجهاد مع الكفار ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون الفعل الواجب الصدور عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك احباب عنه بقوله ووجوب بعض الافعال عن بعض الى آخره فمراده بالافعال المستلزمة هي الافعال المقدورة والا فوجوب فعل عن فعل واجب ايضا ينافي بالمقدورية ولذا لم يكن صدور العلم عقيب النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لان صدور إيجاد النظر واجب عندهم ايضا وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يخل بالنظام (قوله قلت محصول كلام الامام الى آخره) اعترض على السيد الشريف بانه غير مخالف للاشعري في الاصل الاول ايضا من غير حذف قيد الابتداء وتحقيق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه لانه ثلاثة اقسام لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متأخر كالمعلول بالنسبة الى علته التامة ولازم مهي كاحد معلولى علة واحدة بالنسبة الى المعلول الآخر فانهما لازمان معا لتلك العلة بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما وغاية ما زعم كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما لبعض الآخر لا متوقفا على البعض الآخر لان مطلق اللزوم لا يستلزم توقفه على الملزوم بان يكون لازما

(قوله ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر) لجواز استنادها الى تعالى استناداً يوجب الارتباط بينهما ومفيد لزوم الارتباط ﴿ ٢١٣ ﴾ ليس الالة الموجبة بان يكون العلية بينهما او يكونا معلولين

والنظر ايضا يكون حاصلًا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان لبعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى ابتداء

والا فكل شئيين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلول له ولا ارتباط بينهما بالاستناد الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر (قوله ومن البين الخ) وكيف يمكن للعقل ان ينكر لزوم المحل للعرض والجزء للكل والوجود والحيوة للعلم والقدرة ولا ينافي ذلك اختيار الباري تعالى ولا استقلاله في افادة العلم والقدرة والحال والكل

(قوله ولا يلزم من ذلك توقف الخ) اي ولا يلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يتمتع بخلافه عنه عقلا ان يكون حصوله عن الله تعالى موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع الممكنات الى تعالى ابتداء بل اللازم من ذلك ان يكون بعض

متأخرا عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معلولى علة واحدة هي تعلق الارادة بهما معا وحينئذ لا يكون احد الفعلين متقدما او متأخرا بالذات عن الآخر حتى يثبت التوقف بينهما واذ لم يوجد التوقف بينهما يكون كل منهما مقدورا لفاعله ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالآخر فقوله يكون العلم حاصلًا بقدرة الله تعالى بمعنى انه يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء غير متوقف على النظر لما عرفت من ان الامام لا يقول بتوقفه على النظر لابعث انه مقدور يصح ايجاده بايجاد ما يوجبه وتركه بترك ما يوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد اذ يصح ايجاده بترك ما يوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم في قوله ويكون لازما للنظر مبنى على الفرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء بان الثاني يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولى علة واحدة لازم للآخر لا لازما من الآخر وكذا العلة المساوية للمعلول لازمة للمعلول لا لازمة منه وكان المعلول لازما للالة ومن العلة في كلامه ههنا تحقيق لعدم مخالفته للاشعري في كلا الاصلين مما وما قيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختيار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتأمل فدفع بان اذ لم يكن الفعل المتولد المتوقف على الواسطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة واثار اليه الشريف والعلامة الفتازاني فسا تلك بالفعل الغير المتوقف على الواسطة وليس من قبيل ما اوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة قبح تركه عقلا في زعمهم بناء على الحسن والقبح العقليين ليكون واجبا عليه تعالى ولو في زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه بواسطة تعلق ارادته تعالى بذلك الفعل في ان كلا من الوجوبين لا ينافي كونه تعالى مختارا في ذلك الفعل فاعلم (قوله ومن البين ان الاشعري الى آخره) لما يتوجه ان يقال بهذا القدر لا يوافق هذا المذهب للاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقا لاسلب التوقف فقط فدفعه بانه لا ينكر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعا فلا يمكن ان يحصل على نفي اللزوم مطلقا بل على نفي التوقف على غير ارادة الله تعالى بقريضة ان ذلك القيد لرد التوليد والاعداد المبنيين على التوقف الموجب لاحتياج الواجب تعالى في افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التحقيق لا مطلق اللزوم

افعال الله تعالى وهو العلم لازما لبعض آخر هو النظر فاندفع ما اورده صاحب الموانف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول الخ (قوله ومن البين ان الاشعري الخ) اشارة الى دفع مقاله السيد الشريف قدس سره من كون هذا

وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد ان إيجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بداهة وقاعدة الاشعري تقضي ان لا يتوقف

فلا اشكال اصلا (قوله) وكيف ينكر احد الى آخره (ولو قال وان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان اولي اذ الكلام ههنا في الاستلزام بين مطلق الممكنات لابين العلمين فقط كما لا يخفى (قوله) وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى (والتوقف على الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست غير تعالى قيل انكار التوقف مطلقا مع التزام اللزوم مكابرة في اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى إيجاد البياض وكالعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على من تأمل في معنى التوقف واللزوم العقلي فالظاهر ان الاشعري على تقدير اثباته اللزوم العقلي بين بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر التوقف على وجه التأثير وذلك ينافي التأثير الابتدائي فان معناه هو استناد التأثير اليه ابتداء بلا مدخلة الغير في التأثير فدفوع بما قدمنا من جواز ان يكون مثل إيجاد البياض وازالة السواد وإيجاد الجسم وإيجاد اجزائه معلولى علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله في الكون والفساد بناء على انهما آتيان فازالة الصورة السابقة وإيجاد اللاحقة يقعان معا في آن واحد عندهم اذ لو كان إيجاد اللاحقة في آن ثان لزم تجرد المادة عن الصورة في زمان بين هذين الآتين بناء على ان بين كل آتين مفروضين زمانا ويستحيل تتالي الآتات عندهم فمن اين جاءت البداهة المؤدية الى المكابرة ههنا نعم يرد على الحكماء هناك انه ان اجتمع الصورتان في آن واحد يلزم اجتماع الصورتين المتضادتين في ذلك المحل في ذلك الآن والا يلزم تجرد المادة او تتالي الآتين ليقع زوال السابقة في آن ووجود اللاحقة في الآن التالي له فكذا الكلام ههنا فالحق ههنا ان الاشعري لا يمكنه انكار اللزوم العقلي بين الممكنات والالزومه تجويز وجود العرض بدون الجوهر المحل ووجود الكل بدون الجزء وامثالهما وذلك التجويز مع انه لا يصدر عن المساقل ضرورة يرفع الامان من البراهين فلا يثبت شيء من المطالب اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد ولا انكار التوقف للقطع بان البياض والسواد لا يجتمعان في آن واحد بل في آتين متتالين كما ذهب اليه المتكلمون وكفى بهذا برهانا على مذهبهم في التالي لكن اثبات ذلك التوقف لاعلى وجهه يرجع الاحتياج الى الواجب تعالى كما زعمه الحكماء حيث جعلوا إيجاد جوهر شرطاً لإيجاد جوهر آخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات بمعنى ان إيجاد العرض انما يتوقف على إيجاد الجوهر المحل لاحتياج العرض الى المحل للاحتياج الفاعل ولذا

المذهب منافيا لمذهب الاشعري (قوله) فلا يرد ان إيجاد البياض الخ اي اذا قرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى ولا ينكر كون بعض الاشياء لازما لبعض فلا يرد على الاشعري ان إيجاد البياض في الجسم متوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته تقضي ان لا يتوقف هذا الإيجاد على هذه الازالة وذلك لان تعلق الارادة بإيجاد البياض في الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه عنه بل يستلزم ان يتعاقب الارادة باعدامه عنه

(قوله لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى) ان كان المراد منه لا مؤثر في الوجود بمعنى انه لا موجد ولا خالق في الحقيقة الا الله تعالى فهو بعينه مذهب الحنفية او ان كان لا مؤثر في الحقيقة اصلا فهو اقرب منه الى مذهب الاشاعرة (قوله) وظاهر مذهب الاشعري بنفيه) اشارة الى ان تحقيق مذهبه لا ينفيه

(قوله) وظاهر كلام الاشعري بنفيه) اشارة بقوله وظاهر الى جواز حل استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون غيره تعالى مؤثرا في شيء فلي هذا لا يكون كلام الاشعري منافيا لتحقيق مذهب الحكماء على ما صرح به الامام في المباحث المشرقية ولا يردح على الامام ما اورده صاحب المواقف من عدم صحة مذهبه مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يرد عليه ايضا ما اورده الشريف قدس سره في مناقاة مذهبه لمذهب الاشعري على ما لا يخفى

عليه وذلك لان تعاقب الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات وقد صرح به الشيخ في الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط وظاهر مذهب الاشعري بنفيه

لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر آخر عندهم لان وجود شيء منهما لا يتوقف على وجود الآخر وكذا يتوقف ايجاد الكل على ايجاد الجزء وايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد لاحتياج وجود الكل الى وجود الجزء ووجود البياض في محل السواد على زوال السواد للاحتياج الفاعل اليه في شيء منها وهذا معنى مقاله الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث التوليد والتحقيق انه لا محذور في الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد لا الى الواجب تعالى شأنه وهذا نهاية التحقيق في هذا المقام وبه يظهر انه لا يمكن التوفيق بين مذهب الاشعري وبين ما سيذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة (قوله) لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم الخ) دليل لعدم الوجود والمراد انه يستلزمه من غير توقف على تعلقها باعدام السواد فالتوقف ممنوع ودعوى البداهة غير مسموعة وقد عرفت ان التوقف في هذا المثال وامثاله قطعي وغير مضر وفي العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام وسائر الاشاعرة كالا يخفى (قوله) واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الى آخره) يعني ان مذهب الفلاسفة مشهور اسناد التأثير الى الوسائط كاسناد التأثير في بعض العقول الى بعض وفي جميع الحوادث العنصرية او بعضها الى العقل العاشر والبعض الآخر الى الطبائع وتحقيقا هو اسناد التأثير في الكل الى الواجب تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبائع بمنزلة الشرائط والآلات المعهودة عندنا وهي التي نحتاج اليها في اعمالنا وربما يكون تلك الشرائط والآلات مما يتوقف عليه سهولة العمل لانفس العمل فبمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والآلات لم يلزم كونها موقوفا عليها لنفس التأثير فاستدركه بقوله لكنهم لا ينكرون الى آخره فلا يرد انه ان اريد بكونها بمنزلة الشرائط انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الآخر فلا وجه للاستدراك اذ لا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد انها ليست بشرائط بل بمنزلة فنيافيه الاستدراك المذكور اذ الموقوف عليه الخارج شرط قطعيا ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة المذلة وكلام الشيخ اوهمت عدم التوقف فتوجه الاستدراك (قوله) وظاهر كلام الاشعري بنفيه) يعني ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر كلام الاشعري بنفي هذا الجنس وجوابنا السابق عما اورده المصنف والشريف على الامام مبنى على هذا الظاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في البعض في مثل توقف ايجاد البياض على ازالة السواد

وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندى انه لا تلحق من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما كانه اللازم لما هيته كاف في صدوره عن البارئ تعالى

على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فحينئذ لا يحتاج في دفع اليراد به على قاعدة الاشعري الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم الازالة للإيجاد من غير توقف عليها وذلك لا يقدح في جوابنا السابق لان اثبات التوقف في بعض الممكنات المحتاج الى وجود الآخر او زواله لا يوجب اثباته في البواقي حتى يثبت توقف العلم على النظر ويثبت التوليد الذي ذكره الشريف بلاسمية بل إيجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على إيجاد النظر عند عامة الاشاعرة وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في جميع ما اثبتته الحكماء فيه بان يحمل قوله ابتداء على نفى التأثير بالواسطة ليتحد المذهبان ويكون اشارة الى جواب آخر عما اورده المصنف والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر كما توهموا ههنا لان ذلك الحمل قول بلا دليل بل مع الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط في جميع ما اثبتته الحكماء فيه يستلزم الدور او التسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعري وايضا اذا توقف العلم على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعاً فكيف يكون جواباً عما اورده الشريف وكيف يقول به الاشعري مع ابطاله التوليد رأساً وليس هذا القول منهم الاقفوه من غير شعور بمعنىانه نعم مدار حل الباطن على ما ذكروه حمل قوله ابتداء على نفى التأثير بالواسطة كما استعمله الامام فيه فيما بعد لا على نفى مطلق الاشتراط لكنه لا يستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء وانما يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا في افعاله لا يختاراً كما يقول به الاشعري وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد الشارح ذلك كما يوهمه اشتغاله في هذا الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبنى على الباطل عند اهل السنة والجماعة قطعاً (قوله وقال الامام الى آخره) غرضه من هذا الكلام امران احدهما تأييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا يؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وثانيهما اشارة الى مدار الباطن من حمل قول الاشعري ابتداء على ما استعمله فيه الامام (قوله لا مانع الى آخره) اى لا مانع في كلام الفلاسفة عن حمل مرادهم على اسناد التأثير في الكل اليه تعالى كما هو الظاهر لانه لرد من زعم ان في كلامهم مانعاً عن حمل مرادهم عليه بل مرادهم اسناد التأثير في البعض الى الوسائط فلا يرد ما قيل ان كلام الامام لا يؤيد ما ذكره من تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه ظاهر قوله قلت هذا الى آخره لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض عليهم بانهم مع عدم المسامحة في اصولهم عن اسناد التأثير في الكل اليه تعالى اسندوا التأثير في البعض الى الوسائط نعم بعد ذلك يرد على الشارح ان الامام غير جائز في ان مرادهم ذلك

(قوله الحق عندى الحق)
قد اطلق بعض الفضلاء
في هذا المقام على الغاية
حيث قال سبحانه الله
كيف يجزى الحق عن
لسانه واعجبني جداً حسن
هذا المقال

فلا جرم يكون وجوده فائضاً عن البارئ تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي مكانه بل لا بد من حدوث امر قبله لتكون الامور السابقة مقربة للعللة الفياضية الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدداً تاماً صدرت عن البارئ تعالى وحدثت عنه ولا تأثير للوسائط اصلاً في اليجاد بل في الاعداد قلت هذا هو ما ذكرناه من انه هو تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لا يخفى

بل يجوز لحمل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون جواز الحمل كناية عن الحمل لان كلام العقلاء يجب ان يؤل بقدر الامكان ويؤيده ما ذكره الشيخ في الشفاء وبهمنيار في التحصيل (قوله فلا جرم يكون وجوده الى آخره) لا يقال جميع القدماء الممكنة من العقول والفلكيات ومواد العناصر من قبيل القسم الاول عندهم فلما ان يصدر الكل دفعة وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او يصدر بعضها بشرط البعض الآخر كما سينقله عن ابي البركات البغدادي فيبطل قوله من غير شرط لانا نقول مراده من غير شرط حادث كافي القسم الثاني بقرينة المقابلة فلا ينافي اشتراطه بشرط ازلي بناء على اصلهم المذكور وعلى هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتي في وجوده ان لا يحتاج ايجاداً الى شرط حادث لا الى شرط اصلاً والا انحصر القسم الاول في المعلول الاول ولو ادرج ما بعد المعلول الاول في القسم الثاني لم يصح قوله وذلك انما ينتظم الى آخره بل لم يصح قوله بل لا بد من حدوث امر آخر قبله اللهم الا ان يعمم الحدوث من الذاتي ويقيد الانتظام بكونه في الحوادث بمعنى ان ذلك التقريب انما ينتظم في الحوادث بحركة سرمدية ولا يخفى بعده (قوله وذلك انما ينتظم الى آخره) اي حدوث امر قبل كل حادث انما ينتظم في سلسلة المعدلات الغير المنتهية ازلاً وابدأ بحركة سرمدية دورية لاستحالة الحركة المستقيمة الغير المنتهية لتناهي الابعاد (قوله بل في الاعداد) يرد عليه ان الاستعداد المسمى بالقوة امر موجود عندهم يتفاوت بالقرب والبعد لا كالامكان الذاتي الغير المتفاوت فلو كان للوسائط تأثير في الاعداد لكان لها تأثير في ذلك الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه بل عند ايجاد كل واسطة من تلك الوسائط المتعاقبة يزول الاستعداد الموجود في مادة المستعد ويخلق فيها استعداد آخر اقرب من الزائل فالايجاد تلك الاستعدادات المتعاقبة في المادة والتأثير فيها ليس للوسائط بل له تعالى على تقدير اسناد الكل ولا مخلص الا بان يكون اضرباً عن لازم التأثير اي لا مدخل لها في اليجاد بل في الاعداد الحاصل بها او بان يحمل على تقرير النفي كما ذهب اليه بعض النحاة اي لا تأثير لها لا في اليجاد ولا في الاعداد (قوله مبنى على مذهبهم) اذ الامام غير قائل بالحركة السرمدية بل مبطل لها في كتبه فدل على ان مراده من قوله والحق عندي يأتي عن هذا كما لا يخفى

(قوله انما ينتظم بحركة سرمدية) الخ اثبات الحركة السرمدية على مذهب اليه الفلاسفة لا يضر في حدوث العالم بالمضى المتغير فيه عند الائمة وفقهاء الامة المعلوم من الشريعة كما مر (قوله مبنى على مذهبهم) واختيار منه لذلك في هذا الكتاب وهو غير مناف لما هو الحق من حدوث العالم بجميع اجزائه واما كونه محض حكاية لمذهبهم ينفيه قوله والحق عندي والمقصود من النقل ان ظاهر مذهب الاشعرى غير مرادله وفادته تأكيد عدم منافاة المذهب الرابع لاستناد جميع الممكنات ابتداء بمعنى نفي الخلق واليجاد عن سبحانه على ما هو مذهب الحنفية ويتضمن الاعتراض على المصنف في جملة مذهب رابعاً وتخصيص الرازي بنسبته اليه (قوله واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم) اي على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم اولاً على ما هو الحق عنده من حدوثه لكن قوله الحق عندي الخ يأتي عن هذا كما لا يخفى

والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال في شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم في الحس والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات

الى آخره انه الحق عنده في توجيه كلام الفلاسفة لانه الحق المعتقد عنده فيكون تأييدا لما ذكر وقد عرفت ما فيه من الضعف (قوله والسمنية ينكرون الى آخره) شروع في ان مراد المصنف من هذا الكلام رد هذه الطوائف الثلاث بناء على ان الطائفة الاولى تنكر افادته مطلقا والثانية في غير الهندسيات والحسابيات والثالثة كفايته في الهيات خاصة بدون العلم قال الامام لانزاع في افادته الظن وانما النزاع في افادته اليقين * والسمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى سومنات اسم صنم لهم وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف ولهم في هذا الانكار عشر شبهات مذكورة في المفصلات لم يتعرض الشارح لشيء منها كما تعرض لمتسك الطائفتين الاخيرتين لعدم الاعتداد بمذهبهم لان افادته في الهندسيات قطعي لا ينكره عاقل ولذا عبروا عن ادانتهم بالشبه وعن ادلة الفريقين بالاحتجاج كما يظهر من المواقف (قوله اصلا) اى يقولون انه لا يفيد اصلا لافى الالهيات ولا فى الهندسيات ولا فى غيرهما (قوله سوى الحس) والظاهر انهم ارادوا بالحس ما يع الحس الظاهرى والباطنى فان الفرح والام الحاصلين للانسان معلوم لنفسه وجدانا وبداهة (قوله لعلهم يدعون ظن التناسخ) اشارة الى دفع ما يرد عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن آخر ونفس النفس غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا ثابتا بالنظر فان افاده النظر فقد ثبت تقيض مدعاهم والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم لا ينكرون افادة النظر الظن وانما ينكرون افادته اليقين فيختارون ان التناسخ نظرى يثبت بالنظر لكن الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت تقيض مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون الظن في كل ما ليس محسوسا كنى افادة النظر اليقين ونفى الطريق اليه عن ماعدا الحس واثبات كون النفس جوهرها وراء الهيكل المحسوس لاعتراضا كما يقتضيه القول بالتناسخ الا ان يجوزوا انتقال العرض من محل الى آخر وفي هذا الكلام ايماء الى القدح فيها اوردوا على جميع ادلة هذه الطائفة بل على كل ما يحتاج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم يكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا يلزم اختلاف اكثر العقلاء في البديهي وهو باطل قطعيا وانما الجائر اختلاف القليل كالقادحين في البديهيات وذلك القدح مما اشار اليه الشريف (قوله والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات الى آخره) المستفاد من شرح المقاصد انهم انكروه في الالهيات والطبيعات ولذا حمل ابعاد الاشياء في دليلهم عن ما يع السموات والارض

(قوله قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به الخ) قلت لعلهم يدعون ايضا ظن انحصار طريق العلم في الحواس لا العلم به لان الانحصار ليس محسوسا ايضا فهم كيف يجوزون كون غير المحسوس معلوما تدبر (قوله والمهندسون انكروا افادة العلم في الالهيات) دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة فلا يقع فيها غلط

متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلومة من حيث الكنه وانما
جوهر او عرض مجرد او مادي

واحوالهما ويدل عليه ما قولوا ان النظر انما يفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات
لانها علوم قريبة من الازدهان متسقة لا يقع فيها غلط فتخصيص الشارح
بالالهيات اما لان الكلام فيها واما الحاصل الالهيات على معنى يعطى الطبيعية بان يراد
المباحث المتعلقة بالحكمة الالهية سواء كانت من مسائلها او من مقدماتها والحكمة
الالهية تتوقف على الحكمة الطبيعية (قوله بان اقرب الاشياء الى الانسان
هويته) اى اقربها اتصالا ومناسبة كما في شرح المقاصد او اولها بان يكون
معلومه له بحقيقته واحواله كما في شرح المواقف لكن الثانى لاجل الاول
وعلى التقديرين فتحكمهم بافادته في الهندسيات والحسابيات قريبة واضحة على ان
مرادهم من الاشياء غير موضوعى الهندسة والحساب اعنى الكم والعدد من حيث
احوالهما المبحوث عنها فيهما اما على الثانى فظاهر لانها اولى بان يكونا معلومين
بحقيقتهما واحوالهما المذكورة ماعداها عندهم واما على الاول فلان المراد بالمناسبة
هى المناسبة الموجبة للعلم بحقيقته واحواله ومدارها على كون الشيء محسوسا قريبا
بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان كالمقدار او منطبقا عليه مشاركاله
فى الحكم كالعدد لا محسوسا بعيدا كالارض بجملتها والافلاك ولا غير محسوس
ولامشاركه فى الحكم كالمجردات والمراد بهوية الانسان الشخص المختص به
الذى يعبر كل احد بقوله انا وذلك الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان
عينه اوجزءه او عرضا حالا فيه او جوهر ا مجردا متعلقا به تعلق التدبير والتصرف
وليس اضافتها الى الانسان ههنا من اضافة العمام كيوم الاحد فانها انما تصح
على القول بالهيكلى (قوله وهي غير معلومة من حيث الكنه وانما جوهر الى آخره)
اى ومن حيث انها جوهر او عرض مجرد او مادي يعنى انها غير متصورة بكنهها لا بداهة
ولا بالنظر وكذا لم يحصل الجزم بانها من اى حقيقة لا بداهة ولا بالنظر اذ قد اختلف الافواق
فى انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى فى القلب او جوهر
مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار
متدافعة متعارضة ولم يقرر شئ منها سالما عن النقض والمعارضة وليس المراد انها غير
معلومة الوجود ايضا فان وجودها بديهى لا خلاف فيه اصلا كما اشار اليه الشريف
لا يقال لا كلام ههنا يتعلق بالتصور وانما الكلام فى ان النظر لا يفيد التصديق
اليقنى فلا وجه للتعرض للتصور بالكنه لانا نقول زعموا ان الحكم بان حقيقتهما كذا
فرع تصورها بكنهها كما هو دليلهم الاول وما ذكره الشارح دليلهم الثانى المبني على ذلك
الزعم وليس ذلك الزعم مستلزما لزعم ان الحكم عليها مطلقا فرع تصورها بالكنه وهذا مع
وضوحه خفى على بعضهم واورد على الشريف هناك بان وجودها ايضا غير معلوم

وقد تمارضت فيه الأدلة والمناقضات ولم يقرر شيء منها سالما عن المعارضة والمناقضة فلم
انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم اني هي اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع
وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالالقي والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى

عندهم وعجب من ذلك ان بعض الافاضل سلمه واجاب عن ايراده بان يقول لعل
المستدل بالدليل الثاني غير المستدل بالدليل الاول ولم يدرك ان التعرض بعدم التصور
بالكنه في الدليل الثاني مستدرك بلاطائل حينئذ **(قوله)** وقد تعارضت الى آخره
معطوفة على قوله وهي غير معلومة عطوفة على المعلول اي اذ قد تعارضت في شأنها
الأدلة والمناقضات وذلك كناية عن كثرة الاختلاف كيدل عليه سياق كلامه
وتلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه وينكشف احواله على
الانسان بحيث لا يقع فيها اختلاف كثير ويزول القائل ويتقرر الامر على شيء
وهو موضوع الهندسة والحساب والنظر يفيد اليقين في هذا القسم وقسم بخلافه
ولا يفيد النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم هوية الانسان وهي غير معلومة
بالضرورة والا لما كثرت فيها الخلاف وماتعارضت الأدلة والاشئلة على وجه لم يرتفع
اصلا ولم يتقرر الامر في شيء من المذاهب قطعاً مع بذل وسعهم في تحقيقها ولذا فرع
عليه عجيزهم عن معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فعدم
امكان معرفة حال الابعدهم بالطريق الاولى فلا يرد النقض الآتي من الشارح
بجريانه في الهندسيات وعلم انه من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا قياس فقهي
كما اشار اليه الشريف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات والحسابيات
فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهي مفيد للظن **(قوله)** قلت
ضعف هذا الدليل لا يخفى) لانه ممنوع بوجوه * اما اولافلان عدم معلومية
الهوية بالفعل ممنوع فضلا عن امتناع المعلومية لجواز ان تكون معلومة لبعضهم بالنظر
وما ذكرتم من كثرة الاختلاف لا يستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك
الانظار بل غاية ما تستلزمه ان تميز الصحيح من الفاسد مشكلا ولا كلام فيه * واما
ثانيا فلوسلمنا ان ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلانسلم انه يلزم منه ان لا يكون
الابعد معلوما وانما يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك والبعده
لصعده وذلك ممنوع اذ قد يكون الامر بالعكس كما يشاهد في البصر كما اشار اليه
في بعض النسخ حيث قال قريبا من عين المدرك بمعنى ذاته لكن في العين ايهام
البصر واما ثالثا فلوسلمنا ان القرب يستلزم سهولة فلانسلم انه يلزم من عدم العلم
بالاسهل عدم العلم بما ليس بأسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور مانع
ليس في غيره ونجبه على الاول انه وان لم يستلزمه كثرة اختلاف لكن يستلزمه
تعارض الأدلة ويندفع بان المستلزم تعارضها في اعتقاد المستدل لا في زعم المعارض
والتعارض الاول ممنوع وعلى الثاني انه انما يصح لو كان الاقرب بمعنى الاقرب اتصالا

(قوله فما ظنك باحوال
الصانع وصفاته) قال السيد
الشريف هذا من قبيل
التنبيه بالادنى على الاعلى
لا القياس الفقهي

(قوله فما ظنك باحوال
الصانع وصفاته) قال السيد
الشريف قدس سره هذا
من قبيل التنبيه بالادنى على
الاعلى لا من القياس الفقهي
كما يرى (قوله بالالقي
والاحرى) اي بذاته
وصفاته وافعاله

(قوله لا يستلزم سهولة الخ) كما ان قرب المبصر الى البصر لا يستلزم سهولة ابصاره بل يوجب عدمه (قوله فلا يلزم من عدم ادراك الخ) لجواز اختصاص الاقرب بمانع عنه مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضى لا يوجب رفع المانع ويحصل ادراك الابدع ولو بعسر (قوله لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات) والحسابيات وهم لا يقولون به وذلك لانه مدار الدليل على التنبيه بعدم حصول العلم بالهوية القريبة للانسان على عدم حصوله بما هو ابعد منه والالهيات ﴿ ٢٢١ ﴾ والهندسيات سيان في كونهما ابعدا للانسان من هويته ولا مدخل فيه لكثرة الخلاف وقتلها

(قوله لان كثرة الخلاف لا تدل

على عدم حصول العلم)

لجواز ان يكون حاصله

بالنظر الصحيح من تلك

الانظار ولم يثبت ما ذكرتم

ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد

العلم بل يثبت ان تميز النظر

الصحيح عن غيره مشكل

جدا وفي الالهيات اشكل

ولان نزاع فيه انما النزاع

في كون النظر الصحيح

غير مفيد للعلم (قوله

وكون الهوية قريبة

من المدرك لا يستلزم سهولة

ادراكه) كما ان قرب

المبصر من البصر لا يستلزم

سهولة ابصاره بل قد يوجب

عسر ابصاره بل عدمه قال

المأملون ان عدم ادراكه

تعالى لاجل كونه اقرب

الينا (قوله فلا يلزم من

عدم ادراكه ان لا يكون

الا بعد مدركا) لجواز

لان كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه وان استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الا بعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفة الله تعالى لا تحصل بدون العلم

لا بمعنى الاولى بأن يكون معلوما والمراد هو الثاني بدليل اثبات القرب لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان المسائل عقلية لا خارجية متصلة بالانسان ويندفع بأنه مبنى على معنى الاتصال المحتمل وما ذكرتم مدار التسليم وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قادح في دليلهم الظني والحق ان يقال الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال فيجوز ان لا يكون الاول معلوما في شيء والثاني معلوما في الواجب تعالى ولك ان تحمل مراد الشارح على هذا (قوله على ان هذا الدليل) الذي هو عبارة عن ان عدم العلم باحوال ماهو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم باحوال ماهو ابعد منه (لو تم الى آخره) يعني انه جار في احوال الكم والعدد لانها ابعد من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع تخلف حكم المدعى عنكم ولا يدفع في هذا الجريان قوله وقد تعارضت الادلة الى آخره لان ذلك القول دليل على عدم العلم بالهوية لاجزاء من الدليل مع ان جعله جزءا من الدليل مما لا يدفع الجريان بل يؤكد ويقويه لان عدم العلم باحوال الاقرب بحيث وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة من غير سلامة شيء منها عن المتنوع يستلزم عدم العلم باحوال الابدع بالاختلاف الاكثر والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشيء يزداد الاختلاف ويشتد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جعله جزءا من الدليل يدفع الجريان قال لم ندرك وجه هذا الكلام فان الخلاف في الهندسيات ليس مثل الخلاف في الالهيات فان بعض المسائل الهندسية لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس في هذه المثابة في الكثرة انتهى نعم تجبه على الشارح ما قدمنا (قوله وذهب الاسماعيلية الى آخره) فرقة من الشيعة وسموا بالباطنية لزعمهم بان النجى باطن

ان يكون عدم ادراك القريب لعروض مانع عن ادراكه مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضى لا يوجب دفع المانع ولا يكون للا بعد ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام (قوله على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات) وذلك لان مدار هذا الدليل على ما مر التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول ان اقرب الاشياء اليهم وهو هويتهم اذا لم يكن معلوما لهم وكانوا عاجزين عن معرفته فساظنك بالهندسيات واحوالها التي هي ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره خفي على بعض الناظرين

الذى هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف فى معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة

الكتاب دون ظاهره ولذا سموهم بالملحدة اذ الملاحدة هو من عدل عن دين الله تعالى وهم القائلون بان النظر وحده لا يفيد اليقين فى الالهيات خاصة بل يحتاج النظر فى الافادة الى المعلم المعصوم المؤيد من عند الله تعالى واورد عليهم بان حصول اليقين حينئذ موقوف على العلم بصدق المعلم فان علم بقوله ايضا لزم الدور والافتقار كفى النظر فيه عندهم وبانه لو لم يكف النظر لاحتاج ذلك المعلم الى معلم آخر ويتسلسل واجابوا عن الاول بان المعلم يضع مقدمات يعلم العقل منها صدقه فلا دور ولا كفاية وعن الثانى بان النظر الغير الكافى نظر غير المعلم لانظر المعلم لكونه مؤيدا من عند الله تعالى ولو سلم احتياجه ايضا الى معلم فيجوز انتهاء معلمه الى النبي عليه السلام العالم بالوحى فلا تسلسل (قوله مستدلين بان الاختلاف فى معرفة الله) اى فى معرفة ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اى عماله ان يحصى كما قالوا فى قول ابن الحاجب لانها اما ان تدل الخ او مبنى على تضمين معنى الابدائى ابعد من ان يحصى كثير او هذه مقدمة استثنائية قدمت على الشرطية من القياس الاستثنائى وهو ان يقال لو كفى النظر فى الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر فى معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل فكذا المزوم واقول فيه بحث من وجهين الاول ان ارادوا ان كل مسألة من الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فهو ممنوع فى وجوده تعالى اذ قلنا يجوز العقل ترجيح الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح هناك بل انما كثر الخلاف فى ان الواجب واحد او متعدد وفى انه مجرد عن المادة لافى حيز ولا فى جهة او جسم فى حيز وجهة الى غير ذلك وان ارادوا وقوع الخلاف الكثير فى مجموع المسائل فسلم لكن مبال النظر الصحيح فى انه لا يفيد العلم بلا معلم فى مسألة قل الخلاف فيها الثانى ان كثرة الخلاف واقعة فى مسائل الطبيعيات ايضا فما باله انه يفيد العلم فى الطبيعيات بلا معلم معصوم دون الالهيات ويمكن دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف فى كل مسألة او يدعون بعض النظر الصحيح لا يكفى فى مسألة الهية كثر فيها الخلاف فى مقابلة قول اهل الحق كل نظر صحيح فى القطعيات يفيد بلا معلم سواء فى الالهيات او فى غيرها ويمكن دفع الثانى بان فى دليلهم هذا مقدمة مطلوبة هى كون الالهية اصعب العلوم وابعدا عن الحس والطبع بقرينة دليلهم الثانى (قوله وبان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة) اى سهولة الحصول اذ يكفى فيها بادنى الظن الى المعلم فلا ن يحتاجوا اى فوالله لائن يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم التى لا يكفى فيها الا باليقين اولى بحالهم اى فيلزمهم ان يحتاجوا الى المعلم فى الالهيات التى هى اصعب العلوم تحصيلها بالطريق الاولى والتوكيد بالقسم وبالجملة الاسمية لرد منكرى الاحتياج وينتج على دليلهم هذا انه بعد تمامه انما يدل على الاحتياج الى مطلق المعلم لالى المعلم المعين المعصوم فلا يتم التقريب الا انهم

(قوله لدل الاختلاف) يعنى لو كان ﴿ ٢٢٣ ﴾ اختلاف الكثيرين فى شئ دالا على عدم حصول العلم

لواحد منهم بذلك الشئ
لكن الاختلاف فى
الاحتياج الى العلم وعدمه
دالا على عدم علمهم
بالاحتياج اليه مع انهم
قاطعون به

كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم اولى قلت هذا انما يدل
على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم به لدل
الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (فلا حاجة الى المعلم)

زعموا انحصار العالم بالالهيات فى امامهم المصوم والمتعلم منه (قوله قلت هذا الى
آخره) اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج فى العلوم الضعيفة الى المعلم انما يدل
على عسر الحصول بدون المعلم لاعلى امتناع الحصول بدونوه فهو جواب عن كلا الدليلين
مما لاعن الثانى فقط كما هم لان العلاوة الآتية المتعلقة بالاول بأباه ومآل الجواب
عن الاول على ما فى المواقف الى العسر ايضا فان حاصل الجواب الذى ذكره المصنف
هناك اما عن دليلهم الاول فهو ان اخلاف لفساد بعض الانظار لا يستلزم عدم كفاية
الصحيح منها بل غاية ان يستلزم صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهى
توجب عسر الحصول لامتناعه واما عن دليلهم الثانى فهو ان الاحتياج الى المعلم ان
كان بمعنى عسر الحصول بدون المعلم فمسلم وغير مفيد لمطلوبكم وان كان بمعنى
الامتناع بدونوه فممنوع اذ قد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل الالهية لبعض
الناس بلا معلم لا يقال لادليل فى كلامهم على ان مطلوبهم امتناع الحصول بل يكفيه
فى مقابلة اهل الحق دعوى ان لاشئ من النظر بمفيد له بلا معلم دائما على ان يكون
قولهم لا يحصل بدون المعلم سالبة دائمة لا ضرورية موجبة لدعوى الامتناع لانا نقول
نعم لكن مراد الحجب ان عدم الافادة بالفعل انما يكون مسلما اذا ثبت الامتناع فاذا لم
يثبت فيجوز ان يقع الافادة بالفعل فلا اشكال (قوله على ان كثرة الاختلاف الى
آخره) يعنى ان الدليل الاول جار فى محل النزاع الذى هو احتياج النظر الى المعلم
فى الافادة اذ قد كثر فيه الخلاف ايضا بين الفرق الاربع مع تخلف حكم المدعى عند
المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى جريان الدليل ان لا يحصل العلم به وفيه
نظرا ما اولا فلان الجريان ممنوع لما عرفت من المقدمة المطوية فى دليلهم المذكور
بقريئة دليلهم الثانى وامانانيا فلوسلم الجريان فالتخلف ممنوع سواء كان هذه
المسئلة من مباحث النظر او من الالهيات لكونه فى قوة ان يقال ان مباحث
الذات والصفات لا تعلم بمجرد النظر بدون المعلم اما على الاول فلجواز
ان يدعوا فيه الظن واما الثانى فلانهم لا يدعون ان اليقين المتعاق بهذا
الحكم حصل بمجرد النظر بل مع العلم اولا يدعون فيه اليقين بل الظن ايضا لانه
ليس من ضروريات الدين وبهذا اندفع ما اورد عليهم بان العلم بهذا الحكم لو كان
بدنيا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وان كان نظريا لزم اثباته بنظر مخصوص فيلزم
التناقض وقال المصنف فلا حاجة الى المعلم اى المعلم الموهود الذى يقول الملاحدة

(قوله قلت هذا انما يدل
على العسر دون الامتناع)
اى ما ذكرنا من الاحتياج
الى المعلم ووقوع الخلاف
الكثير فى معرفة الله تعالى
وعدم تميز النظر الصحيح
عن فاسده لا يدل الا على
عسر حصول هذه المعرفة
وعدم افادة كل نظر هذه
المعرفة الذى لا نزاع فيه
ولا يدل على امتناع حصولها
وعدم افادة الانظار
الصحيحة اياها الذى هو
المتنازع فيه (قوله لدل
الاختلاف فى الاحتياج
الى المعلم على عدم العلم به)
يعنى انهم اختلفوا فى الاحتياج
الى المعلم كما اختلفوا فى
معرفة الله تعالى فلو كان
اختلاف الناظرين الكثيرين
فى شئ دالا على عدم العلم
لواحد منهم بذلك الشئ
كما قالوا فى معرفة الله تعالى
كان الاختلاف فى الاحتياج
الى المعلم دالا على عدم
علمهم بالاحتياج الى المعلم لكثرة مخالفتهم مع انهم قاطعون بكون المعلم محتاجا اليه فى المعارف الالهية هكذا يبنى ان يقرر
هذا الكلام على ما لا يخفى على ذوى الافهام

(قوله لانا نعلم ضرورة الخ) مبنى على ان افادة النظر معلومة بالضرورة وان كان نفس الافادة منقسمة الى ماهو بالضرورة كالشكل الاول والقياس الاستثنائي والى ماهو بالنظر كساتر الاشكال والاقيسة وكون العلم بالافادة ضروريا او نظريا لا ينافي نظرية الافادة بنفسها او ضرورتها فان الافادة حصول العلم بالنتيجة من العلم بالمقدمات مثلا وهو يتفاوت الى ضرورى ونظري يحصل منه بالفكر فجاز ان يكون الافادة بطريق النظر ويكون العلم بالافادة ضروريا وبالعكس ولا يلزم منه الدور لامكان اثبات الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بنظر مخصوص ويكون العلم بافاده ضروريا مع نظرية الكلية وتوقف العلم بافادته على العلم بافاده الكلية غير مسلم نعم يستلزم العلم بالكلية العلم بالجزئية واما التوقيف فكلا والحكم السارى من الكلية الى افراد موضوعها بجماها كبرى اصغرى سهلة الحصول هو الافادة دون الافادة بالنظر فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه وقد وقع في هذا المقام في المواقف وغيره من كتب الكلام خبط في البيان وخالط للمرام لان صدر كلامهم ﴿ ٢٢٤ ﴾ كان مبنيا على كون المقدمة القائلة

لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم مؤثرا سواء كان هناك معلم او لا

ان كل نظر صحيح مفيد نظرية ثم دل ببيانهم الى المقدمة القائلة ان كل نظر صحيح مفيد بالنظر بمعنى ان افادته ثابتة بالنظر حتى لزم عليهم اثبات افادة النظر بافادة النظر فتمحلوا في الفضي عنه بان اثبت القضية الكلية بقضية شخصية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذالم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فاللازم اثبات حكم النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته فان الحكم وان كان بدسيا مشروط تصور الطرفين وتصور شيء من حيث كونه نظريا غير تصور

بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفرع لردهم خاصة لان ردهم اهم من رد السمنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما اظهر من بطلان مذهبهم فيجوز ان يلتبس على بعض القاصرين فيلحق ان ينص على بطلانه ولك ان تحمله على مطلق العلم ليحصل ردهم بابلغ وجه وهو الاوفق بسباق كلام الشارح فيما بعد ولا يتجه عليه ان بعض المعارف كوجود الجنة والنار مما لا سبيل للعقل فيها بدون المعلم الذي هو صاحب الشرع لان المراد نفي الاحتياج الى المعلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه والاحتياج الى المعلم في مثل الجنة والنار ثابت وفاقا بين الفريقين مع ان الكلام في المعارف الآلية المتعلقة بالذات والصفات الا ان يقال التصديق بيوم الآخرة من ضروريات الدين فانهم (قوله لانا نعلم ضرورة الى آخرة) الظاهر انه تعليل لنفي الاحتياج لا لفرعه ولزومه لما سبق فانه غير صحيح قطعاً فيرد عليه ان التفرع يدل على ان دليله ماسبق من المصنف ولا يصح تعليلان بدون العطف لاستلزامه توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي ولا يخص الا بان يكون تعليلاً للجزء السلي من الحصر في الكلام السابق وانما أخره الى هذا المقام ليكون كلام المصنف مع هذا التنبيه او الدليل معارضة لهم بعد منع دليلاهم ونقضه كاهو الوجه المعتمد عند اصحاب الرد عليهم على ما في المواقف وشرحه حيث قالوا والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كافي الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة

من حيث ذاته فنقول مثلا النتيجة في نظر قياس معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو (قطعيا)

حق قطعيا وكل ما كان كذلك فهو حق قطعيا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقيقة قطعيا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فانه لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا انقطع بحقيقة المقدمات وحقيقة استلزامها النتيجة هذا كلامهم ومن البين انه انما يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر من ثبوت افادة كل نظر بالنظر فيحتاج الى تمحل الجواب باننا ثبتت الكلية بشخصية ذات جهتين يكون من جهة مثبتا على بناء الفاعل ومن جهة اخرى مثبتا على بناء المفعول مع كونه غير تام لان الكلية لما تضمنت الحكم بان الشخصية لا تفيد الا بالنظر لا بتصور افادتها بالضرورة وبغيرها والا لم تصدق الكلية

وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة

قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العالم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل بدون المعلم فكأجرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان اسهل اقول وفي دعوى الضرورة في ان كل نظر صحيح مادة وصورة في القطعيات هو وحده يفيد اليقين اشارة الى دفع ماورده المخالفون على اهل الحق بان هذا الحكم الكلي لو ثبت عندهم يقينا فلما بداهة وهو باطل والا لم يختلف فيه العقلاء او بالنظر فيكون اثبات النظر بالنظر وهو تناقض واجابوا عنه تارة باختيار البداهة بناء على جواز اختلاف قوم قليل في البديهي كالفاسدين في البديهيات وتارة باختيار النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلي لا توجب نظرية حكم كل جزئى لجواز ان يكون افادة البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح في القطعيات مستلزم للنتيجة قطعا وكل ما هو كذلك فهو وحده مفيد للمعلم بها بداهة فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه من افراد النظر يفيد اليقين بان كل نظر صحيح في القطعيات هو وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى المصنف للضرورة في نتيجة هذا القول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام الرازى لا الشق الثانى كامام الحرمين واما الشارح فلما لم يدع الضرورة في الحكم الكلي بل في قوله ان من علم ان العالم محدث الى آخره فيحتمل ان يختار في دفع اليراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه تنبيها على ذلك الحكم الكلي البديهي على نحو قول الشريف هناك العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر ويحتمل ان يختار الشق الثانى ويكون هذا القول دليلا عليه بقى الكلام في ان بداهة افادة هذا النظر الجزئى وامثاله من الجزئيات الكثيرة كيف تكون مفيدة للمعلم بالحكم الكلي بداهة او كسبا وما ذلك الا من قيل الاستقراء الناقص الذى لا يفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم في جزئيات كثيرة توجب فيضان الحكم الكلي فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا او خاصته متناهية الافراد كافي كل نار حارة لافيا كان جنسا او ما في حكمه مما كان افراده متجانسة كما في كل حيوان يحرك الفك الاسفل غير التمساح لجواز ان ينضم الى الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه فصول موجبة لتحرك الفك الا على كالتمساح وصور الاقنسة الكاملة اى معلومة الانتاج لذواتها بداهة او كسبا انواع حقيقية متناهية الافراد لا اضافية متجانسة الافراد فمشاهدة افادة الجزئيات الكثيرة توجب فيضان العلم القطعى بالحكم الكلي بداهة او كسبا فلا اشكال وبهذا يتبين مواقع الاستقراء الناقص **(قوله وهم وان سلموا)** لا يخفى ان الظاهر منه انه اراد على المصنف والاصحاب بان ذلك الوجه المعتمد لم يقع في مقابلتهم لانهم لا ينكرون حصول العلم بالنظر بدون المعلم بل يسلمونه وينكرون كون العلم الحاصل بمجرد النظر مفيدا للنجاة عن عذاب الآخرة ويقولون انما يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول

(قوله وان سلموا حصول العلم بدون المعلم الخ) فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح في مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بنتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا الى يرى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه عليه السلام ما كان عليه السلام يقبل قولهم فاذكرنا من الدليل وهو قولنا لانا نعلم بالضرورة الخ لا يصير حجة على هذا

مالم يؤخذ من المعلم كقيل ان العقائد نجب ان يتاقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما (وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال) اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث

الاشاعة انه لا يعتبر شرطا مالم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح في الرد عليهم ان يقال كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما لاما ذكره وانت تعلم ان الحكم بانهم لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكره على سبيل الاحتمال كما يستفاد من الشرح الجديد للتجريد بل هو تأويل ناقد المحصل او على سبيل ان يكون مذهب بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا حصول العلم بدون المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة مالم يأخذ من المعلم قلنا الى آخره (قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما الى آخره) والدليل القاطع على هذه الكفاية المتينة الاجماع القطعي المتعقد على كفاية المأخوذ منهما بلا حاجة الى معلم آخر معصوم مع ان ارشاد ذلك الامام ان كان باتصال اسانيده الى صاحب الشرع فليس اتصال اسانيد غيره اليه ادنى منه بل اعلى والا فيتوقف حصول الجزم بالنجاة على الجزم بمعصيته ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء عليهم السلام انما ثبتت عند الناس بمعجزات باهرة فما ظنك بغيرهم بدون الخوارق ولوادعوا لامامهم لوجب عليه ان يدعوا الخلق الى الحق باظهارها واللازم منتف بداهة فكذا المنزوم (قال المصنف وعلى ان للعالم صانعا) اى موجدا (قديما لم يزل) في الماضي (ولا يزال) في الآتى صفتان كاشفتان للتقديم الاولى منهما لدفع الاحتمال البعيد الذى هو اطلاق القديم في اللغة على معنى العتيق الذى لا يدري اوله كالبناء القديم ولا يلزم منه القدم بالمعنى المراد فالاولى لما يزل الا ان يقال هو متعارف في الازليه بان تحمل على سلب القضية المطلقة العامة لا على السالبة المطلقة وكذا قوله لا يزال متعارف في الابدية لاجل ذلك فلذا اتى به للتخصيص على ان ما ثبت قدسده امتنع عدمه ثم المراد ههنا الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان تستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم والا لاستغنى عن قوله ولا خالق سواء والاشارة الى ما ذكرنا قال ههنا او ينتهى الى محدث قديم دون ان يقول او يكون قديما وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهى الى الواجب ومن غفل عنه قال ما قال بل نقول واعم من ان يكون واحدا او متعددا بناء على ان كون الممكنات او الحوادث سلسلة واحدة غير بديهي فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة ينتهى كل سلسلة منها الى واجب آخر ولذا احتيج بعد هذا الكلام الى نفي الخلق سواء الى نفي المثل والشريك ببرهان التوحيد (قوله واستدل القوم الى آخره) حاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين القاطعة وكل حادث له محدث اى موجد مغاير له وهذه الكبرى بديهية بمعونة بداهة امتناع ترجيح الممكن

البعض (قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما) يعنى انا لو سلمنا ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة مالم يؤخذ من الشرع والمعلم لكن لا نسلم الاحتياج في هذا الاخذ الى المعلم الذى هو الامام المعصوم بل يكفى لهذا الاخذ المعلم الذى هو النبي عليه السلام صاحب الشرع والامام الذى هو القرآن المأخذ للاحكام والمعارف كلها

بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتبين الثالث (واجبا وجوده لذاته متمنا عدمه بالنظر الى ذاته) اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا

بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح وبداهة امتناع تأثير الشيء في نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعمه المعتزلة فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا مغايرا له فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجد للعالم الموجود لا يكون معدوما بداهة والموجود منحصر في القديم والحادث عقلا فان كان قديما ثبت المطلوب اعني ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا فله موجد آخر بحكم الكبرى البديهية ونقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم الدور والسلسل وانتهاء السلسلة الى موجد قديم والاولان محالان ثبت الثالث على تقدير حدوده فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث اما ابتداء او بالواسطة والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود بالذات فيثبت فيما بعد فظهر ان ما قيل لانتحصر الشقوق في الثلاثة المذكورة لجواز ان يكون الموجد معدوما او عينا او جزأ ولا بدلني كل منها من دليل ايضا حتى يتم المقصود توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما او عينا باطل بداهة واحتمال كونه جزأ مندرج في احتمال القديم والحادث كما ان احتمال كونه كلا مندرج في الحادث المستلزم للدور الباطل لان الكل متوقف على الجزء والحادث على علته الفاعلية فلو كان كلا موجدا لجزئه لزم الدور قطعا فالمتقدح باحتمال الجزء ليس هذا البرهان بل البرهان الذي سبق ذكره في بحث الحدوث فالإيراد عليه بذلك الاحتمال من اشتباه احد البرهانين بالآخر (قوله اذ لو لم يكن) اي ذلك الموجد القديم الذي ثبت من قبل واجبا بالذات لكان ممكنا بالذات لانحصار الموجود في الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا وكلا كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والام يكن موجودا فضلا عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما يرجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح او بتأثير مؤثر فيه والاول محال بداهة والثاني محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لاشيء من الممكن بقديم وبالعكس ثبت الكبرى المذكورة فينتج من الافتراضي الشرطي ان ذلك الموجد القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث واللازم محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثاني كون منتهى الحوادث كما ثبت من قبل غير منتهاهما وكلاهما اجتماع النقيضين فظهر ان الفاء في قوله فيحتاج الى محدث عاطفة على قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم المحذور الثاني مع لزوم الاول والى ان هذا البرهان مبنى على ماعليه جمهور المتكلمين من ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطاً على الاختلاف بينهم لا مجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض

(قوله فتبين الثالث) وهو الذي ينتهي الى محدث قديم فيكون لم يزل واما انه لا يزال فلما تقرر عندهم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه

(قوله لان القديم ينافي التأثير فيه عندهم) لما ان علة الاحتياج عندهم هي الحدوث استقلالاً او شرطاً او شرطاً واورد عليهم بان الصفات الزائدة اما ان تكون واجبة فيلزم تعدد الواجب واما ان تكون حادثة واجيب عنه تارة بان الاحتياج عندهم على نحوين الاول احتياج في الوجود من حيث هو وهو احتياج الصفات القديمة ونسبتها الى الذات نسبة الضوء الى الشمس والثاني احتياج في الوجود من حيث انه بعد العدم وهو وجود العالم وما فيه ونسبته الى الصانع نسبة البناء الى البناء واما يجعلون الحدوث علة لهذا النحو واما النحو الاول من الاحتياج فعلته الامكان واخرى بانها ليست آثاراً له تعالى وانما يتمتع عندهما لكونها لوازم مهيتة سبحانه فكما ان ذاته غير مجمولة فكذلك لوازمها غير مجمولة الا ترى ان لوازم المهية مجمولة تجعل المهية لا يجعل آخر مستأنف فاذا كانت المهية غير مجمولة كانت لوازمها غير مجمولة فلان احتياج الى علة لعدم تساوي طرفي الوجود والعدم فلا تكون لها علة مرجحة ولا محوجة الى العلة وانت خير بان جعل علة الاحتياج على قسمين مع كونه قولاً محدثاً لا برهان له يبطله البرهان القائم على ان علة الاحتياج هي الامكان ﴿ ٢٢٨ ﴾ واما الجواب الثاني فهو اارك

فيكون حادثاً لان القديم ينافي التأثير فيه عندهم

المتكلمين وقد اشار الى اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله ولوجود التأثير في القديم وما قيل استدلاله بقوله لان القديم ينافي التأثير فيه عندهم ينافي كون البرهان مبنياً على مسلك الحدوث دون الامكان فانه لا يتم الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض فليس بشئ لانه تام بمجرد ان يقال لو وجد القديم بتأثير مؤثر فيه فان كان معدوماً قبل التأثير فيه لزم ان يكون حادثاً والا لزم تحصيل الحاصل على ان النزاع بين الفريقين يرجع الى ان يقال الممكن الذي لا يقتضي بذاته شيئاً من الوجود والعدم ولا يوجد الا لعل خارجة هل يمكن ان يكون قديماً اولا فاحتياج مطلق الممكن الى العلة لاجل امكانه مسلم بين الفريقين على ان يكون الممكن شاملاً للافراد الممكنة والممتعة وهي المقدمة التي يحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع بين الفريقين في ان احتياج الممكن الى العلة لاجل حدوثه او لاجل امكانه على ان يكون الممكن منحصر في افراده الممكنة لاشاملاً للممتعة ايضا ولو سلم الكل فغاية الامر عدم تمام ذلك القول وذلك يوجب فساد المسلك لافساد البناء عليه اذ لا بأس في ان يقال هذا الدليل مبني على هذا الامر الفاسد كما لا يخفى

منه واشد سخافة فان لوازم المهية الواجبة لاشك انها ليست بواجبة فلا بد ان تكون وجودها من اقتضاء مقتضى والمقتضى يجعلها موجودة ثابتة للذات والمفروض انه لا مقتضى غيره جل ذكره فهي موجودة باقتضاءه ولا معنى لكونها آثاراً له تعالى الا هذا فلا بد من علة الاحتياج والحق ان صفاته تعالى واجبة بالذات فلا تحتاج الى علة ولا تمتد الى جاعل ولا يلزم التعدد لكونها غير متعارفة

ولامغايرة له ولا زائدة عليه تعالى على الحقيقة لا بمعنى الذي يتداول احداث الاشعرية (قوله)

(قوله فيكون حادثاً) وانما احتياج الى هذا القول لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده وادمع الامكان شرطاً او شرطاً ولهذا علل حدوثه بكون القدم منافياً للتأثير بخلاف الدليل الثاني المشار اليه في قوله ولوجود التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الخ فان بناءه على كون علة الاحتياج الى العلة هي الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا حاجة لاثبات وجود الواجب الى قوله فيكون حادثاً (قوله لان القديم ينافي التأثير فيه عندهم) وذلك لان التأثير في القديم إيجاد للموجود وتحصيل للحاصل وهو محال عندهم واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقاً ويقولون ان المحال تحصيل الحاصل الذي لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلًا واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل

(قوله فيحتاج الى محدث) فان واجبا لذاته فهو المدعى فان كان ممكنا نقل الكلام الى علة حدوثه وهلم جرا ولا بد ان ينتهي الى الواجب بذاته لاستحالة الدور والتسلسل فقوله دفعا للدور والتسلسل على كلال التقديرين على ما ينبغي عنه قوله ايضا فهذا اشارة الى مسلك الحدوث والثاني الى مسلك الامكان ولك ان تقول فلا يكون منتهى المحدثات وهو خلاف وبالجملة سواء جوزنا التأثير في القديم ام لا يلزم ان يكون ما فرضناه صائغا للعالم من جملة العالم مع انتهاء السلسلة الى واجب الوجود الذي هو المدعى (قوله ولو جوز التأثير في القديم) على ما ذهب اليه الفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم بعض اجزاء العالم واعلم ان المتكلمين استدلوا اولا على حدوث العالم بجميع اجزائه بان ما سوى الباري تعالى اما اعراض او جواهر فردات او اجسام ولا رابع وكل منها حادث اما الاعراض فحدوث بعضها بالعيان كالحركة بعد السكون وبعضها بالبيان كما في السكون السابق فان القدم ينفي القدم واما الاخباران فلانهما لا يخلو عن الحوادث بل عن خصوص الحركة والسكون وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لاستحالة قدم الحادث ثم بنوا على ذلك ثانيا اثبات الصانع القديم المحدث له وبينوا ذلك بانه ثبت حدوث العالم وكل حادث لا بد له من محدث وليس ما وراء جميع الحوادث موجودا لا القديم وجعلوا علة الاحتياج هي الحدوث وهو امر آتى فلزم عليهم استثناء الحادث عن المحدث بمعدل الوجود وعن هذا قالوا نسبة العالم الى الصانع نسبة البناء الى الباقي والله سبحانه يقول والله الغني واتم الفقراء واهل الناس اتم الفقراء الى الله والله ﴿ ٢٢٩ ﴾ هو الغني ولما كان هذا شنيعا جدا مخالفا للشرع والعقل

اضطروا الى القول بعدم بقاء الاعراض لئلا يمكنوا من القول بانه وان كان مستغنيا عن الصانع في ذاته لكنه محتاج اليه في واصافه وايدوا ذلك بما وقع في عبارة بعض الفقهاء في مقام التعليل من قولهم لانه عرض لا يبق وانما كان

فيحتاج الى محدث ولو جوز التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور (قوله ولو جوز التأثير في القديم) بان يقال في دفع ما اورده جمهور المتكلمين لانهم ان التأثير في القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصل لا يغير ذلك التحصيل والتأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصله ازلا وابدا وتحقيقه ما ذكره بعض المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما معنى التأثير المستأنف وهو الاحداث الموجب لسبق عدم على وجود المتأثر ولا يوجد هذا المعنى الا في آن الحدوث وثانيهما معنى ترجيع جانب الوجود على عدم وهذا المعنى كما يوجد حال الحدوث يوجد حال البقاء والا لكان وجود الحادث حال البقاء برجحان

مراده من التوصيف التخصيص لكون كلامه في القسم الغير الباقي منه كالمعلوم والادراكات والفصوص والحركات لا الحكم الكلي بحيث يعنى الطبيعة العرضية ولما ثبت وجود القديم فهو مختار في فعله حتى عالم قادر والا لزم قدم العالم وقد ثبت حدوثه ثم استدلوا على التوحيد ثالثا بانه لو تعددت الالهية يمكن التخالف بينهما فيمكن حركته زيد وكونه قابلا ان يقع مراد الجميع فلزم اجتماع الضدين او لا يقع شيء من المرادين فلزم ارتفاع مثل الحركة والسكون مع عجزها او عجز احدها وعلى هذا المنوال استدلالهم على المطالب في كل كلامها واه على النهاية اما المسئلة الاولى فلان انحصار اجزاء العالم في الثلاثة مبنى على نفي ما اثبتته السلف واعظم الائمة من غير اقامة بينة ونصب حجة بل ما يقوم مقام البينة او يثبت بالبرية ولا سلف لهم في ذلك فان القول بحسمية الجواهر القدسية انما اخترعه النظام من قدماء المعتزلة وقد قام البرهان على بطلانه قياما لا مرد له ثم كون السكون من الاعراض مبنى على كونه امرا وجوديا مضافا للحركة كما ذهب اليه المتكلمون وعرفوه بانه كونان في آئين في مكان واحد فتوجه عليهم من ذلك اشكالات =

(قوله فيحتاج الى محدث) فلا يكون منتهى المحدثات وقد اثبتنا انها منتهاها هي (قوله ولو جوز التأثير في القديم) فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا) يعنى ان لنا في اثبات وجوب وجود الصانع القديم شيئين احدهما انتاع كون الصانع القديم ممكنا واثر الشيء وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات الى ذلك الصانع القديم فلو نظرنا النظر عن الشيء الاول وجوزنا كون القديم اثر على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشيء الثاني من غير حاجة الى الاول

= اوجب عليهم التورط في المناقضات والتخبط خبط العشوات وانما وقعوا فيها لتمرهم على انكار الحق ومعاداة الحكمة ومخاصمة العقل ومن الين كالاس والظاهر كالشمس ان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ليست من حصص الوجود المطلق والحق ان السكون عدم ملكة للحركة فنفاة القدم للعدم لا يستلزم حدوثه كما ان وجود الحوادث كلها لا يستلزم حدوث الاعدام السابقة عليها ثم ان كان مرادهم حدوث جزئيات الحركة فهو لا يضمن ولا ينفى من جوع وخصمهم لا ينكر ذلك وان كان حدوث الطبيعة المستمرة فليس لهم الى دعوى ذلك سبيل واما الكبرى فلا يكاد يتم لان عدم الخلو من الحوادث انما يستلزم الحدوث ان لو كان القدم عبارة عن الوجود في زمان معين بل القديم بالمعنى المتنازع فيه هو الموجود في ازمته غير متناهية فان الخصم يقول ان الافلاك قديمة بمعنى انها موجودة في ازمته غير متناهية متحركة على الدوام غير خالية عن الحركة في آن وقيل كل حركة حركات لا تنتهى وكذلك كلامهم في دعوى كل مقدمه من الاجسام واما المسئلة الثانية فاحتياج الحادث الى محدث وكون علة الاحتياج هي الحدوث ليست بمبرهنة ولا ضرورية فدعويهم غير مسموعة ولا معقولة وانما وقعوا في هذا الغلط بما رأوا في عبارة بعض الاثمة من الفقهاء ان الانسان اذا نظر في نفسه اوفى غيره يجد انما راى الحدوث ظاهرة فيعلم انه لا بد له من محدث وكلامه انما هو في ان الحدوث علة للعلم بالاحتياج الى العلة بدليل يفيد وهو لا جعلوه علة لنفس الاحتياج والعلم بالاحتياج ضروريا وليس الامر كذلك ومن جعل الامكان علة الاحتياج حصر المفهوم اولا الى ثلاثة حصر عقليا قطعيا فحصل له ان الممكن ما لا يقضى وجوده ولا عدمه وذلك القدر لا يبطى ان الممكن يحتاج الى العلة البتة فضم الى ذلك نفي الاولية الذاتية فاستفاد منه ان الممكن ما يكون وجوده وعدمه مساويا ومن المعلوم بالضرورة ان المساوى بما هو مساوى يحتاج في الرجحان الى غيره واتى للمتكلمين مثل ذلك البيان بل كون الحدوث علة الاحتياج وكل ما بنوا عليه باطل بالضرورة والممكن محتاج الى الواجب دائما وفي كل احواله ووصافه ومن كل جهة فعلية وحيثية وجودية ثم المستند الى الموجب القديم انما يلزم ان يكون قديما ان لو كان استناده عليه بالذات من غير واسطة واما المسئلة الثالثة فامكان التخالف ممنوع وكون الحركة والسكون في نفسيهما امرا ممكنا لا يستلزم ذلك لم لا يجوز ان يكون مقتضى الذات الالهية التوافق لبراهتها عن الشرور والفساد فان قيل فان كفى قدرة كل منها يلزم التوارد والافالعجز وهو محال قلت ممنوع وانما يلزم التوارد على تقدير كفاية كل منها لم لا يجوز ان يكون كل منها علة ناقصة يحصل من المجموع الكفاية واتى يثبت لهم ان العجز والنقص ينافي الالهوية والقدم ووجوب الوجود ومتى فصلوه وبأى دليل حصلوه وانما حاصل هذا الدليل بعد تايخيصه وتشديد مقدماته بالقواعد الحكيمية والبراهين النظرية افادة التوحيد بحصر الخالقية على ما حمل عليه الشارح فيما سيجي واما قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فله بطون محكمة وظواهر متقنة واطوار تملو عن آراء المتكلمين واهل الاهواء ونحن بحمد الله سبحانه نعتقد حدوث العالم بجميع اجزائه ووحدة صانعه وبارئته وانصافه بجميع صفات الكمال ونزاهته عن صفات المخلوقين في كل حال وثبت ذلك بالبراهين العقلية والدلائل القاطعة العقلية لكن لا على الوجه الذي يجمع به اهل الكلام وعلى النحو الذي نوهوه ولا تجرى على الطريق الذي وردت به الشريعة ونطق به الكتاب والسنة ومضى عليه الجماعة من اعيان الصحابة واخبار التابعين واعلام الفقهاء والاثمة الراشدين في العلم الراشدين ولا نعاذى الحكماء واهل المعرفة ولا نخاصم العقل والحكمة ولا نرد ما شيدوه بالبرهان بمجرد العصبية والعدوان على ما هو ديدن اهل الكلام والمتفلسفة وانما شاع مقالاتهم الفاقة مع تناهي وهنها وغاية ضعفها واباءها عن الحق وبعدها عن الصحة لانهم اظهروها في معرض النصرة للحق واهله وطريقة السنة والجماعة والذب عنهم والتضال عن عقيدتهم وليسوا الا اصدقاء جهلة مضرهم في الدين اكثر من مضرة العدو العاقل بل هم في الحقيقة اعداؤهم ولنا في مسئلة حدوث العالم وما يتعلق به او يناسبه

مقالة مفردة من نظر
فيها نظر منصف متبصر
تين عنده ان البيان
قد بلغ الامد الاقصى وهو
غير مقصر وقد كشفت
عنه الفطاء وميزت الصواب
عن الخطاء بارع بامر غير
عاجز كشفا لا يحوم حوله
منعط ولا حاجز والله
يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم وفضل الله يؤتیه
من يشاء والله ذو الفضل
العظيم

الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو ضروري البطلان بل لا بد
من ترجيح مرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالمعنى الاول قالوا
يجوز ان يكون التأثير في القديم من قبيل التأثير في الحادث حال البقاء وعلى المعنى
الثاني قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى ﴿على كل شيء قدير﴾ وفيه دليل على
ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران يعني ان مدلول الآية
مشروطة عامة قائلة بان كل شيء مقدور اى حاصل بتأثير القسرة مادام شيئا
وكما ان الحادث حال حدوثه شيء موجود فكذا حال بقائه شيء موجود ثم ان المراد
لو جاز التأثير في القديم ومنع الكبرى القائلة بانه كلما كان ممكنا كان حادثا تبدل
تلك الكبرى بقولنا وكلما كان ممكنا كان منتها الى الواجب والا لدار او تسلسل
فينبت كونه واجب الوجود بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الواقع
الى العلة هو الامكان وهو مسلك المحققين من المتكلمين لامسلك الحكماء في اثبات
الواجب لان مسلكهم ليس بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لا بد من الانتهاء
الى الواجب ايضا لا يقال التأثير في القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا
بناء على ما ذكره من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار بافتقار جهوري
المتكلمين والحكماء فكيف يجوز المتكلمون في هذا الدليل وكيف يكون البرهان
المبنى على مسلك الامكان المستلزم لوجود الممكن القديم مسلك المتكلمين في اثبات
الواجب تعالى شانه لانا نقول هذا مبنى على ماسيجي منه وصرح به شارح المقاصد من ان
مسلك الحدوث غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه
بالايجاب بالاختيار بل لا بد مع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هي الامكان
الشامل للصفات القديمة والحوادث لا الحدوث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى
موجبا بالنسبة الى صفاته الذاتية لا بنافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى افعاله
بل هو فاعل مختار بالنسبة اليها قطعاً ببراہين قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث
مطلقا التي لا يصح صدور الحادث عن القديم الموجب بدونها فلا اشكال في تجويز
المتكلمين التأثير في القديم بالمعنى الثاني ولا في بناء برهانهم على مسلك الامكان واختيار
مسلك الحدوث في اثبات الصانع لا يوجب اختيار في اثبات وجوبه ايضا لانهما
مطلبان متغايران على ان دليل اثبات الصانع يجوز ان يحمل على مسلك الامكان
ايضا اذ قد لا يكون تعليق الحكم على المشتق لعلية مبدأ الاشتقاق فيجوز ان يكون
احتياج كل حادث الى محدث لاجل امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض بالحدوث
لا ثبات الامكان ولك ان تحمل مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكماء
بتبديل كل من الصغرى والكبرى بل على اثباته بكل من المسلكين ولم يتعرض
بدعوى امتناع العدم لانها لازمة لوجوب الوجود لزوما يبيننا فدليلة دليلها

(قوله ووجوب الوجود عند المتكلمين الخ) لم يذهب احد من الفلاسفة ولا من المتكلمين الى ان وجود الواجب سبحانه وتعالى عما يصفون غير ذاته وانما احده المعروف بفخر الدين بن الخطيب الرازي من المتفلسفة ولم يمكنه نسبته الى الاشعري لنصه على خلافه فنسبه الى جمهور المتكلمين وقرره مذهبهم فتابعه منه اتباعه الاعلام وجروا على منهاجه وتعلق في مناسجه كثير من الازكياء الاعلام الامن عصمه الله تعالى منهم وقليل منهم وذلك انه نظر في ادلة العلماء والحكماء في اشتراك الوجود وحصلها وحكم بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء ورأى ان وجود الممكنات عارض لمهيتها فاستفاد منه ان وجود الواجب ايضا عارض لمهيته زائد على ذاته وزعم انه ان لم يجعله عارضا لمهيته تعالى عنه لزمه اما ان لا يكون مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي وكلاهما خاف عنده فلما تعلق ذلك على وهمه وظن ببطلان خلافه اضاف الى جمهور المتكلمين صوناتهم من ان ينتمى اليهم الجهالة وينرى عليهم الغواية والضلالة على ما هو ديدنه في كل ما وقع عليه من ورطات الغلط والخسارة ولم يدر ان الوجود يحمل بالتشكيك حملا ٢٣٢ بالاشتقاق على افراده به اولى

او التسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده
وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين

(قولهم ووجوب الوجود عند المتكلمين الخ) اعلم اولانهم اختلفوا في ان وجود الموجود عين ذاته او ليس بعين ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعري الى انه عين الذات في الكل اي في الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد في الكل والحكماء الى انه عين الذات في الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي ينضم اليها الوجود والعدم في الممكن ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما في الواقع ليلزم ارتفاع القيصين فيتجه على الاشعري ان الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته من حيث هي هي ولا يمكن ذلك التساوى مع العينية او الجزئية بل لا بد ان يكون كل من الوجود والعدم خارجا عن ماهيته مستفادا من العلة الخارجية وهذا قطعي لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعري من الذات هو الهوية بمعنى ليس في الخارج هويتان متبايزتان تقوم احدهما بالآخرى بل هوية واحدة هي هوية الموجود لا الماهية من حيث هي هي كما هي مراد الحكماء وانما ذهب اليه بناء على انكاره

على ان يكون مقتضى ذاته بمعنى ان ذاته بذاته منشأ الاتزان ومصدق الحمل ومناطق الصدق ومطابق الحكم وعلى بعضها باقتضاء علة مالم ذلك وبالا قدمية بان يكون اتصاف بعض افراده به علة لاتصاف بعضها ولا يقع بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على معانيه ولا بالتواطى على السوية كوقوع الانسان على اشخاصه فالموجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه اهل الحق

ولا يلزم منه التساوى في الطول والصدق (قوله وطائفة من محققي المتكلمين الخ) وهو مذهب (الوجود)

الاثمة الخفية ايضا على ما صرحوا به في غير واحد من الكتب ومذهب الصوفية الصفية قال صدر الشريعة في تعديل العلوم الوجوب بالذات تحقق الحقيقة في نفسها بحيث تنزه عن قابلية العدم والواجب لذاته ما يجب ان يتحقق حقيقة بلا مدخل من شيء وقال في موضع آخر ان ما يتصور ان اقتضى ذاته الوجود فواجب او العدم فمتنع اولا فمكن ثم قال لكننا معاشر الخفية لا نقول هكذا لان الوجود غير زائد على الذات خصوصا في الواجب ولا ذات للمعدوم لاسيا للمتنع فكيف يقتضى بل نقول المفهوم ان كان له حقيقة يجب ان يتحقق بلا مدخل من الغير فواجب والا فان وجب عدمه بنفس المفهوم فمتنع والا فمكن انتهى كلامه

(قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده) فان المعلول يجب عند تحقق علته التامة

الوجود الذهني فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات فاما ان يعرضه في الخارج وهو محال
 ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات
 موجودة قبل عروض الوجود لها فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان
 يعرضه في الذهن وهو ايضا محال اذ ليس للماهيات وجود ذهني عنده فاذا لم يكن
 عارضا لها في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفا زائدا في نفس الامر فيكون عين
 الماهية الموجودة نعم لو قال بالوجود الذهني اقل بزيادة الوجود ايضا فاذهب اليه
 المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع انكارهم الوجود
 الذهني فلم يكن على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبينا على
 انكار الوجود الذهني لان المتكبرين للوجود الذهني لا ينكرون وجود الامور
 الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود التعقلي فحل نظر ظاهر لان الوجود
 في نفس الامر منحصر في الوجود الخارجي والذهني ليس له قسم آخر يسمى بالوجود
 العقلي دون الوجود الذهني نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني من حيث لا يشعرون
 او القول بعروض الوجود للماهيات في الخارج كما لا يخفى ثم القائلون بزيادة الوجود
 في الكل او في الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي موجود في الخارج او اعتباري
 لا وجود له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولا يتجه عليهم انه كان
 موجودا بوجود آخر زائد عليه تنقل الكلام اليه ويتسلسل الموجودات المترتبة
 الغير المنتهية والالكان كل وجود واجبا بالذات لانهم ان يختاروا الثاني ويقرولوا
 وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور لان معنى الوجود الواجب بالذات انه
 مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسه
 لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشيء امان ذاته كافي الواجب او من غيره كما
 في الممكن لم يقتصر الى وجود آخر يقوم به فيكون المحمول نفس ماهية الوجود
 الخاص عندهم لا انصاف الماهية به ولكن يتجه عليهم ان الموجود الخارجي لا
 يمرض المعدوم في الخارج بداهة فيلزم عروضه للماهية في الخارج وهو باطل
 لما عرفت ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وسائر المحققين من الحكماء والمتكلمين
 القائلين بالوجود الذهني الى الثاني ولا يمرض للماهية الا في الذهن فيكون معقولا
 تانيا وهو التحقيق كالوجود الذهني فعلى هذا يتجه على الاشعري بعدم ذلك ان عدم
 تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارجي لا يقتضي ان يكون هوية الوجود
 في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ماصدق عليه احدهما عين ماصدق عليه الآخر
 لجواز صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات
 الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محمولا عليه
 مواطاة وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود على

كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا

ما في شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن اذا تقرر هذا فنقول مراده من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين لا اعم من الاشعري ولفظ العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير بالماهية للذات الموصوفة به لامتناع عليه الشيء لنفسه ولادلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا في الخارج كما ذهب اليه اكثر المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما صرح به في كتبه وصرح به المحققون (قوله كونه عين وجوده الخ) لا يخفى ان الضميرين عائذان الى الذات من حيث هي هي كما هي مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التي هي الماهية المتشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون الذات من حيث هي عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق علة الذات يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه بدهاة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الانفكاك ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والمتصور كلاهما محال فهو اولى بوجوب الوجود فاقبل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين في الكل ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غنى عن البيان فدفوع بما قدمنا من ان مراد القائلين بانه عين في الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من حيث هي هي ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب وجوده المستثنى عن الغير فلا اشكال وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطابق اذ لا يقول به قائل وفي محل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لا عينه (قوله ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا) في هذا التحرير اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع بان ليس كل فرد من افراد الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وان كان سائر افراده قائمة بالغير ومعنى القيام بذاته ان لا يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت وحاصله عند المتكلمين ان لا يحتاج الى محل يقومه لالى موضوع فقط فانه مصطلح الحكماء القائلين بالهويولي والصورة الجوهرية الحالة فيها ليكون الصورة قائمة بذاتها بمعنى استغنائها عن الموضوع الذي هو محل العرض خاصة واذا كان الفرد الخاص قائما بذاته في الخارج يلزمه ان لا يكون منتزعا عن غيره قطعا ففوله غير منتزع عن غيره تصریح بما علم ضمنا للاشارة الى ان بعض افراد الوجود مخالف للبواقي في امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والبواقي قائمة بالغير وثانيهما ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير منتزع

(قوله ومعنى ذلك) اى ليس
معناه اتحادها في المفهوم
ولاحل الوجود عليه
بالحل الاولى ضرورة
ان الوجود امر اعتباري
لا يتصور اتحادها بامر حقيقي
فكيف بالقيوم الحق الواجب
بالذات الغنى المطلق

(قوله وتفصيل ذلك) حاصله

ان انتزاع الوجود عن كل موجود واتحاد المفهوم المنتزع من الجميع يغطي وحدة المنشأ فيصدق الوجود بالاشتقاق على هذا المنشأ بالذات على ان يكون مصداق الحمل ومطابق الحكم ومناطق الصدق ذاته بذاته من غير اعتبار امر خارج عنه وملاحظة حيثية زائدة عليه فهذا المنشأ هو الواجب الوجود ويصدق مفهوم الموجود على سائر الموجودات من حيث الاستناد اليه على ان يكون حيثية فعلية لا تقيدية وبالجملة ليس في الواقع الانفس الشيء وذاته فالعقل يقرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويحمل عليه الموجود فهناك امور ثلاثة الاول الوجود المنتزع اى صيرورة المهية في ظرف مالا امر ينضم في الخارج اوفى الذهن بل هو امر اعتبارى لا وجود له الا في ظرف الملاحظة ورتبة الحكاية ولا فرد له سوى الحصص الحاصلة بالاضافة الى الموجودات والثاني المنتزع عنه وهو نفس الاشياء وربما يطابق عليه

قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادي النظر امرا يشترك فيه الجميع وبه تمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يخص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية عن الغير والباقى امور اعتبارية منتزعة من الغير وهذا الكلام منه مبنى على ان المراد من الوجود معنى مبدأ الآثار الخارجية لاعمى الكون في الاعيان كما سيحجى وما قبل قوله قائما بذاته احتراز عن حصص الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن افراده الحقيقية ففهم انه ان حل الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب فرد حقيقى للوجود بهذا المعنى عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل وايضا افراده الحقيقية في الممكنات هي الحصص من الكون اعنى الاكوان الخصوصية القائمة بها فيخرج الكل بالقياس الاول وان حمله على معنى الكون فمع انه خلاف ما يرضيه الشارح ليس في الواجب حصة منه عند الشارح والا لم يكن النزاع بين الحكماء والمتكلمين معنويا لان مراد الحكماء ان يكون الذات عين معروض الحصة ومراد المتكلمين زيادة تلك الحصة فلان نزاع حقيقة وايضا انما يصح ذلك لو كان للوجود بمعنى الكون في الاعيان افراد حقيقية وراء الحصص منه في الممكنات ولا سبيل الى اثباتها كما ذكره المصنف وغيره من المحققين وضرر الشارح ههنا وفي حاشية التجريد جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع جميع ما اورده وذلك لا يتيسر الا بان لا يكون في الواجب حصة من الكون في الواقع وان افراده الحقيقية في الممكنات هي تلك الحصص لامور اخر وراءها ويدل على ذلك ما ذكره في حاشية التجريد كما سنقله (قوله وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة) اى الماهيات التي يترتب عليها الآثار الخارجية في بادي النظر اى قبل التأمل والتوجه الى دليل العينية في الواجب فلا يرد ان وجود الموجود قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود في بادي النظر على ان المراد من الماهيات الموجودة الماهيات المعلومة الوجود بداهة او كسبا اذ لا يمكن انتزاع الوجود عن الماهيات المجهولة الوجود اذ المراد ان العقل يضرب من التخيل يفصل الماهية الموجودة الى ماهية وجود ويصفها به بان يقول تلك الماهية موجودة في الخارج على ان يكون الوجود المنتزع في بادي النظر زائدا في الكل ولذا قال (امرا يشترك الجميع فيه وبه) اى بثبوت ذلك الامر المشترك (تمتاز) تلك الموجودات (عن المعدومات) التي لم يثبت ذلك الامر لها (وهو) اى ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات (الوجود المطلق) بمعنى الكون في الاعيان المشترك في بادي النظر (وانما يخص في الممكنات) اى انما يكون فردا خاصا فيها (بالاضافة الى الماهيات التي ينتزع) ذلك الوجود المطلق (منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية) اى بحيث ينتزع منها

اسم الوجود والثالث منشأ الانتزاع وهو في الواجب عين ذاته وفي الممكن حيثية

مستند الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق
 الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لها الممتازة بعضها عن بعض بموارض
 الاضافات المخصوصة (مستند الى وجود) خاص بمعنى مبدأ الآثار (يكون تخصصه)
 اى كونه فردا خاصا ممتازا عن جميع ماعداه من افراد الوجود المطلق (بسلب الاضافة
 الى غيره) اى بالتجرد عن الاضافة (وهو الوجود الحق الواجب لذاته) وحاصل
 كلامه ان العقل في بادى النظر يتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون في الاعيان
 وزعم ان للكل حصة منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه
 في الواقع فان ذاته تقوم مقام الحصة في كونه مبدأ الآثار الخارجية فيكون ذاته وجودا
 خاصا بمعنى مبدأ الآثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون في الاعيان ولك ان تحمل
 مراده من الوجود المطلق على معنى مبدأ الآثار الخارجية المشترك في الواقع بين الكل
 لا في مجرد بادى النظر فافهم وفي هذا التفصيل اشارة الى امور * الاول ان الوجود المطلق
 مفهوم انتزاعي ومقول ثان كاذب اليه المحققون لامة قول اول كازمه اكثر المتكلمين *
 الثانى ان الوجود المطلق مشترك معنوى يتخصص بالاضافات لامة مشترك لافضى كازمه الاشعري *
 الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود الواجب بموارض الاضافة والتجرد عنها
 وبين وجودات الممكنات بموارض الاضافات المخصوصة لا بموارض الاضافات المخصوصة
 في الكل كازمه الامام الرازى واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية
 بين افراد لا يختلف مقتضاها في افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك
 بين الكل ولا يتخصص الابعوارض الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لا يتخصص افرادها الا
 بالعبوارض فهو طبيعة نوعية بين افراد لا يختلف مقتضاها في افرادها فاما ان يقتضى
 العروض او اللاعروض او لا يقتضى شيئا منهما واثالث محال والا لا احتياج الواجب
 في وجوده الى امر منفصل وكذا الثانى محال والالكان وجود الممكنات غير عارض
 قعين الاول فيكون زائدا في الكل وحاصل الجواب عنه ان الوجودات الخاصة
 حصص مختلفة وحقائق متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة
 متفقة الحقيقة الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن
 والعرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد عارض
 الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كيباض هذا الثلج وذلك اناج ونور هذا
 السراج وذلك السراج وليس كذلك والانصاف ان ما ذكرنا من الاختلاف بالحقيقة
 حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل
 وجود القار وغير القار واما في وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا
 كذا في شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون الوجود المطلق كليا متشككا بين
 افراده فيكون عرضيا لافراد بناء على ان لا تشكك في الذوات والذاتيات واذا كان
 عرضا عامالها كان تلك الافراد المتباينة الآثار مختلفة الحقائق لكن الحصر في قول

الشارح وإنما يتخصص في الممكنات بالإضافة إلح يدل على أن وجود الممكنات متماثلة متفقة الحقيقة فلا احتمال للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والعرض عنده كما قال شارح المقاصد فلنقتل أن يقول حينئذ يلزم أن يكون الوجود المطلق طبيعة نوعية بالنسبة إلى أفرادها التي هي وجودات الممكنات مع أن شموله للواجب المخالف لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعة نوعية بالقياس إليها والجواب أن الوجود المطلق الشامل لكل مفسر بمبدأ الآثار الخارجية وهو الكلي المشكك بين وجود الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا مفسر بالكون في الأعيان فإنه غير مشترك بين الكل في التحقيق وإن كان مشتركاً في بادي النظر إلا حصة منه في الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة إلى وجودات الممكنات نعم يتجه عليه وعلى شارح المقاصد أن وجود الإنسان ووجود القمر يترتب عليهما آثار متباينة فكيف يكونان متماثلين متفقين في الحقيقة النوعية * الرابع إن لاتزاع لاحد في كون الوجود المطلق زائداً في الكل * الخامس أن بيان استناد وجود الممكنات إلى ذلك الوجود الخاص المتخصص بالتجرد عن الإضافة تصريحا بأنه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجوداً وموجوداً خارجياً ضرورة فلا يتوهم أن مجرد كونه وجوداً لا يقتضي كونه موجوداً في الخارج فإن وجودات الممكنات أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج في التحقيق مع كون كل منها وجوداً خاصاً على أن التخصص بسلب الإضافة إلى الغير يقتضي كونه موجوداً خارجياً قائماً بذاته كما لا يخفى على أولى النعمى فافهم هذا المقام (قوله والبرهان يدل إلح) لا يخفى أن الظاهر أن يقول والبرهان يدل على أن تخصصه في الواجب أي كونه فرداً خاصاً في الواجب ليس بمعارض الإضافة بل بذاته إلا أنه قصد الإشارة إلى ذلك البرهان الذي ذكره في كتبه من أن كل ما يغير الشيء بالماهية فنبتوته له يحتاج إلى علة تجعله ثابتاً بداهة فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له من علة تجعل الوجود الزائده وتلك العلة في الممكنات غيرها ولا يكون في الواجب غيره ولا ذاته لأن مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة بداهة فلو كانت ذاته مفيداً لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود كما يشير إليه هذا ومن توهم أن مراده من البرهان ههنا البرهان السابق في إثبات الواجب اعترض عليه بأن البرهان المذكور إنما يدل على أن كون الممكنات بهذه الهيئة مستندا إلى ذات لا يحتاج في وجوده إلى غيره سواء كان وجوده عين ذاته أو زائداً عليه لأعلى استناده إلى الأول بخصوصه واعتراضه وارد على نفسه لأعلى الشارح (قوله مستند إلى وجود) أي إلى خاص بمعنى مبدأ الآثار الخارجية الذي هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البدهي المفسر بالكون في الأعيان ولفظ الوجود حقيقة في معنى الكون في الأعيان ومجاز في معنى المبدأ من بلب ذكر الخاص وإرادة العام لأن كل وجود بمعنى الكون مبدءاً للآثار

الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلاشك في انه ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلاحا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم

الخارجية بدون العكس لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات الصرفة من غير ان يتصف بفرد من افراد الكون في الواقع (قوله فان قلت ان اريد الى آخره) منشأ هذا السؤال ما قدمنا من كون الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان مع توهم انه يجب ان يحمل الوجود في محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على معناه الحقيقي ولذا تعرض في الشق الثاني بالمعنى الاصطلاح عندهم ومورده كون القول بعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي فان حاصل السؤال اما بطلان القول بعينية الوجود للواجب او بطلان القول بكون النزاع معنويا لانه اما ان يراد بالوجود الذي ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود المطابق المشترك المفسر بالكون في الاعيان واما ان يراد معنى آخر مصطلح بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك او بكون حصه منه عين ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان شيئا منهما ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات لانهما معنيان مصدران قائمان بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكونان عين ذات الموجود الخارجي القائم بذاته مع ان الاول يستلزم كون حقيقته تعالى امورا متعددة مقارنة للممكنات كما في شرح المواقف وان اريد الثاني فالقول بكون النزاع بين الفريقين معنويا باطل لان مراد المتكلمين زيادة الحصص من ذلك المعنى المشترك او زيادة نفس المشترك في الكل فيكون النزاع لفظيا وانما حملنا مراده في الشق الاول على اعم من الحصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود اخص اخص المتخصص بسلب الاضافة الى الغير فالاعتصار ههنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض قصور (قوله قلت المراد الى آخره) جواب باختصار شق ثالث يعني لاشك ان الوجود المصطلح عندهم هو معنى الكون في الاعيان بل مطلق الكون سواء في الاعيان او في الازدهان بناء على القول بالوجود الذهني لا معنى آخر لكنهم لم يريدوا في قولهم ان الوجود عين الذات في الواجب معنى الكون ولا معنى آخر مصطلح فيما بينهم بل ارادوا مبدأ الآثار الخارجية او مطلق الآثار وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون وذكر ما يدل على المعنى المصدري وارادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم كما في قولهم صفات الله تعالى عين الذات اذ المراد الآثار التي تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب في الواجب تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فكذلك مرادهم ههنا الآثار التي تترتب على صفة الوجود فينا تترتب في الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فمعنى

(قوله فلاشك في انه ليس عين الخ) ممنوع بل معنى كونه عينه ان يكون الذات بذاته بدون اعتبار امر آخر منشأ للنزاع ومصداقا للعمل بالاشتقاق ومعنى كونه غيره ان لا يكون كذلك بل باعتبار امر آخر وحيثية زائدة على الذات لان المعنى في المسائل العلوم الحمل بالمواطاة والمنشأ غير صالح لذلك الحمل الا ان الشارح اخذ بالحاصل

(قوله فان قلت ان اريد بالوجود) اي ان اريد بالوجود الذي هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصور بالبداهة المسمى بالوجود اتفاقا فلاشك ان هذا المعنى المشترك بين جميع الموجودات لا يصح ان يكون عين الشئ منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى آخر اصطلاح الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا في الواجب وكون ذات الواجب عللة تامه ولا يدعون عن عدم كون غير هذا المعنى عين للواجب

قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب ولا شك ان مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطاة وان لم يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية قال في حاشية التجريد بعدما نقل اقوال الحكماء اقول فتأخص مما نقلناه ومما تركناه من نصريحهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هي الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو بية البسيطة التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظته العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك ثم قال فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والالكان تابعا ومتبوعا لنفسه وهذا فاسد بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ماهو اعم من يكون نفس الوجود كان الوجودات المعارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قيما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالموصوف او على طريق قيام ذات الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القياس على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضائه غيره ثم ذكر هناك وفي مواضع اخر من تلك الحاشية تحقيق هذا المقام وحاصله ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ اشتقاق المحمول في الواقع كما في قولنا الشمس مضيئة فان صدق حمل المضيء على الشمس بسبب اتصافها بالضوء الزائد على ذاتها وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع كما في قولنا الضوء مضيء فانه مضيء بذاته لا بسبب اتصافه بضوء آخر قائم بالضوء الاول الموضوع بل الضوء الذي تضمنه المحمول منتزع من ذات الموضوع فهو عين ذات الموضوع لا امر زائد عليه فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى كائن في الاعيان فصدق الموجود عليه بسبب اتصافه بحصة من الكون المطلق مكتسبة من الفاعل لا بخصوصية ذاته من حيث هي واذ قلنا الواجب موجود بذلك المعنى فليس صدقه بسبب اتصافه بحصة من الكون ايضا كما زعمه المتكلمون للبرهان المشار اليه

بخصوصية الواجب من حيث هي هي فالوجود الذي تضمنه المحمول عين ذات الواجب ومنزاع منها كما في الضوء مضيء بخلاف قولنا الممكن موجود فانه من قبيل الشمس مضيئة واذا لم يكن هناك حصّة من الكون زائدة على ذات الواجب في الواقع فالوجود الذي تضمنه المحمول على الواجب ينصرف من معنى الكون الى معنى مبدأ الآثار الخارجية الصادق في الواقع على ذات الواجب وعلى الاكوان المحصورة القائمة بالممكنات وكذا المراد في قولهم صفات الله تعالى عين ذاته والا فكيف يقول عاقل بكون الامور المتغيرة مفهوما وماهية عين ذات شيء وانه يقول الآثار المترتبة على تلك الامور مترتبة على ذات الواجب وليس هناك حصص زائدة من تلك الماهيات المتخالفة في الواقع فقد انضج امور الاول ان اتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان يدور على معنى مبدأ الآثار الخارجية وجودا وعدما ضرورة انه مهما وجد هذا المعنى يتزاع العقل منه الوجود المطلق ومهما لم يوجد فيه كما في المعدومات لم يتزاع فان كان مبدأ الآثار عين الذات اتزعه من مجرد الذات وان كان وصفا زائدا على الذات اتزعه من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لامن مجرد الذات فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدأ الاتزاع الذي هو مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه والمتكلمون يقولون ان ذلك المبدأ وصف زائد عليه لا عين الذات فعلى هذا التحرير يكون النزاع بين الفريقين معنويا الثاني ان المراد ماصدق عليه الوجود لانفس مفهوم الوجود المطلق الصادق على ذات الواجب وسائر الاكوان المحصورة القائمة بالممكنات فلا يرد ما اوردوا من ان الوجود بديهي فلو كان عين ذات الواجب لكان حقيقته تعالى ايضا بديهية معلومة لكل احد والالزام باطل وحاصل الدفع ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخاصة بدليل التشكيك ولا يلزم من بداهة العرض العام بداهة حقائق الافراد المتدرجة فيه الثالث الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض عام لافراذه الحقيقية التي هي الوجودات الخاصة وهي ذات الواجب والاكوان المحصورة القائمة بالممكنات اعنى الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان لامور اخر وراء تلك الحصص في الممكنات فلا حاجة الى اثبات تلك الامور مع كون اثباتها دونه خروط القناد كما احتاج اليه من قال في مذهب الحكماء ان هناك في الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصّة من الكون الخارجي عارضة لتلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصّة من الكون الخارجي عارضة لتلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائدا في الممكن وعينا في الواجب على ما اشار اليه في المواقف وشرحه مع ان فيه ما فيه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون في الاعيان فلا يكون هو ولا ماصدق عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ

فهو كما يمرض ذات الواجب عارض للاكوان الخارجية لامعروض لها وايضا على تقدير تحقق حصة من الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة نعم للوجود بمعنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب والاكوان الخارجية العارضة للممكنات كهذا المبدأ وذلك المبدأ وانه بالنسبة الى تلك الحصص نوع لما قال اهل المعقول كل كلى نوع لما تحته من الحصص لكنه لا ينافي كونه عرضا عاما بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كما ان الماشي نوع بالنسبة الى هذا الماشي وذلك الماشي وهو مع ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كزيد وذلك الفرس لا يقال فقد ثبت للواجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ وان لم يثبت له حصة من الوجود بمعنى الكون فليكن مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة على ذات الواجب ولا شبهة فيه لانا نقول لاشبهة في ان مرادهم زيادة وصف قائم بالذات غير محمول عليه مواطاة وتلك الحصة محمولة عليه مواطاة على انه لاشك في ان مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدأ الآثار وحصص المبدأ لا يصدق عليها مبدأ الآثار لان مبدأ الآثار بمعنى سبب الآثار وسبب الآثار متقدم على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الحصص متأخرة عن الصدور وهذا كما ان مفهوم الماشي والحصص منه ليست بمثابة وانما الماشي معروضات هذه المفاهيم فافهم الرابع ان الوجود المطلق انما ينتزع عما يتصف به في بادي النظر وذلك المتصف هو الماهية لاحصة من الكون فهو منتزع عن الماهيات لكنه في الواجب منتزع عن الماهية بلا واسطة شيء آخر وفي الممكنات بواسطة عروض الحصص من الكون الخارجي اعنى بواسطة الاكوان المخصوصة العارضة لها فمن توهم انه في الممكنات منتزع عن انفس تلك الحصص اعترض عليه ان هذا الكلام منافي لما سبق منه حيث جعله منتزعا من الماهيات الموجودة واعتراضه مردود على نفسه لان مبدأ الاتزاع لا يجب ان يكون منتزعا عنه وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدأ عين الذات الخامس ان حاصل معنى قولنا الشيء موجود في الخارج بمعنى كائن في الاعميان هو انه بحيث يصح ان ينتزع منه الوجود المطلق سواء انتزع منه بالفعل او لا وحاصله ان فيه مبدأ الآثار الخارجية سواء كان ذلك المبدأ عين ذاته بان لا يكون له ماهية كلية بل هوية بسيطة تعينت بذاتها كما قالوا في حقيقة الواجب او وصفا زائدا على ذاته بان لا يكون له ماهية كلية جعلها الفاعل متشخصة متعينة وذلك التعيين والتشخص عين الوجود الخامس عند تحقيق الشارح في تلك الحاشية فيكون وجود الخامس حالة زائدة على ذات الممكن مكتسبة من الفاعل ويكون تلك الحالة سببا لاتزاع الوجود المطلق عن الماهية الموصوفة بها وتلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص في الاعميان فيكون حصة من الوجود بل المطلق بمعنى الكون في الاعميان وليست بعارضة للماهيات في الخارج لما سبق بل في الذهن فقط لكونها من المعقولات الثانية كالوجود المطلق ولا يتحد في كون بعض افرادها موجودا خارجيا لانه يتصف بهما في وجوده الذهني فقط كقوله

(قوله وفي الممكنات الخ) اثر الفاعل على المذهب الحق والرأى الصحيح نفس الشيء فيصح انتزاع الوجود عنه وحمل الوجود عليه لكن من حيث الاستناد فان قيل فان كانت الحثية تعليلية ﴿ ٢٤٢ ﴾ يلزم ان يكون الوجود مشتركا بالاشتراك

اللفظي بين الموجودات مطلقا وان كانت تقييدية فهو ينصر القول المنقول عن الكاشي من ان وجود الممكنات معنى واحد مشترك بالاشتراك المعنوي واما وجود الواجب والممكن فالاشتراك بينهما من حيث اللفظ فحسب قلت قد سبق من التحقيق ما يفيدك ان منشأ انتزاع الوجود في الحقيقة مطلقا هو الواجب ليس الا

(قوله وهو في الواجب ذاته بذاته) اي لا الاثر المعلوم لذاته ولا الذات بسبب تأثيرها فيه كاذب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا (قوله وفي الممكنات اثر الفاعل) قال الشارح رحمه الله في حاشية الشرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لخصه من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل متصف بهذه الحثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقال ايضا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول اعني الوجود

البدهي وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ الجزئي و اشار بقوله في الحاشية بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود الى اندفاع ما يخالف في الاوهام من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا في الذهن فقط لزم ان لا يكون الوجود الخارجى الذي لم يحصل في ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجى وذلك ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار في تلك الحاشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض في الذهن فقط انه عارض عروض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الوجود بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود وتلك الحثية ثابتة للموجود وان لم يلاحظ العقل ابدا نعم لقائل ان يقول ثبوت تلك الحثية في الواقع اما في الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثاني في الخارج وهو باطل او في الذهن فيعمد المحذور ولا خلاص الا بما اختاره في كتبه من كون المحمول نفس الماهية كاذب اليه الاشرافية لا وجودها كاذب اليه جمهور المشائسة قائل الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل آخر يجعلها انسانا او موجودا فتى لاحظ العقل ينتزع منه الوجود وقد صرح به ذيل ما قلناه حيث قال نعم مصداق حمل الموجود على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو محمول الغير فالحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فراده من اثر الفاعل في قوله وفي الممكنات اثر الفاعل انما نفس الماهية المحمولة ان حمل على الاثر بلا واسطة او حصة من الكون الخارجى ان حمل على الاثر بالواسطة فن قال ان مراده الوجود الخاص بناء على ان الماهيات ليست بمجمولة بل المحمول وجودها فقد غفل عما ذكرنا (قوله وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته الى آخره) فيه اشارة الى تحرير التحرير بان المراد من كون مبدأ الانتزاع عين الذات كون الذات بذاته مبدأه (قوله فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين الى آخره) اقول لما كان الجواب السابق اثباتا لدعوى ان النزاع بين الفريقين معنوى بتحرير ان مراد الحكماء وطائفة من المحققين من ان الوجود مبدأ انتزاع هذا المفهوم المشترك البديهي وكان بناؤه على ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يكون الامبدأ الا نرسوا كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذا معتبرا معها فالورد هذا السائل بانه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين تكون بذاتها مبدأ الانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا اما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع اعم من الوجودات الخاصة ومن علتها ومنشأها كاقيل واما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع

في الممكنات ذاته بحثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته (قوله لما كانت الذات علة للوجود يكون (وان) ذاته بذاته مبدأ) اي يكون الذات بذاته كذلك لاسبب الفاعل ولا بسبب حثية مكتسبة من الغير كما في الممكنات

(قوله استدلو على بطلان هذا المذهب الخ) فكيف يتصور عدم بقاء النزاع يعني انما لا يبقى النزاع بين الفريقين اذا صح كون المهمة علة للوجود الذي هو امر وراء الذات ومصدق للحمل ومطابق للحكم وحصل اتفاقهم عليه وليس كذلك لان القائلين بالعينية يستدلون على بطلانه والمنكرون لها لا يعترفون به والاستحالة التي كشف عنها الاستدلال غير منحصرة على خلف لزوم العينية بل هي مترددة بين لزوم الانحسار من غير وجود اولزوم الدور او التسلسل او الانتهاء الى وجود هو عينه فالقول بكون الذات علة للوجود لا يستلزم القول بعينية في اصل الجواب منع لزوم القول بكون الذات بذاته مبدأ الاتزاع مفهوم الوجود من القول بكون الذات علة للوجود ومن هذا تبين بطلان ما قيل ان استدلالهم بهذا الوجه لا يدل على انه لا يلزم عليهم القول بالعينية فان قيل الوجود ليس الا ما يكون مبدأ الآثار فلو كانت الذات علة للوجود ٢٤٣ يكون مبدأ للآثار الذي هو العلية للوجود فيكون عينه قلت

نعم لكن الكلام في ارتفاع النزاع بين الفريقين واني هو مما ذكرت وانما اللازم من ان القائلين بالعينية لزومهم العينية وهم لا يشعرون وما قيل ان الوجود ليس من آثار ذات الواجب وليس هو علة له لانه لما وجب اتصافه بالوجود لم يحتاج الى علة تفيد اصلا قول بين البطلان ظاهر الفساد فانه لما فرض الوجود امرا زائدا على الذات مغايرا له فبأي شيء لزم على الذات ولا يتصور ان يكون السبب في ذلك امرا خارجا فحين ان يكون السبب مقتضى له الذات نعم من فسر الواجب بقوله ما يقتضي ذاته وجوده

لا اتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى النزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلو على بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حاكمة

وان كان خاصا بالوجودات الخاصة التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها الخاص كانت مبدأ لانها الذي هو وجودها الخاص المعلول فتكون موجودة ومبدأ لاتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة وجودها اللازم لها ولا يناقيه قوله بذاته في زعم السائل بمعنى ان لا يكون الذات مبدأ الاتزاع بواسطة وجود زائد مكتسب من الغير كافي للممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود زائد تقتضيه الذات واذا كانت الذات مبدأ الاتزاع بذاته على مذهبهم ايضا لم يبق نزاع بين الفريقين لان جمهور المتكلمين يوافقون القائلين بالعينية في ان الذات بذاتها مبدأ الاتزاع فظهر ان منشأ السؤال امامتهم مبدأ الاتزاع من علة الوجود الخاص وان لم تكن تلك العلة موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها واما جعل تلك العلة موجودة لكونها مبدأ الآثار مع تعميم قوله بذاته بما كان مبدأ للاتزاع بواسطة وجود زائد لازم للذات لا مكتسب من الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين نزاعا معنويا على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب ومتضمنة لمعنى النقص الرجوع الى منع الملازمة القائلة بانه كلما كان مراد القائلين بالعينية ان الوجود بمعنى مبدأ الاتزاع الوجود المطلق عين الذات كان النزاع بين الفريقين معنويا من غير محذور آخر (قوله قلت القائلون بالعينية) اي بهذا المعنى وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض المعارضة المذكورة اولابانه لولم يكن بين

(قوله قلت القائلون بالعينية استدلو على بطلان هذا المذهب) فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدأ لاتزاع الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات وهو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فعنى كون الذات بذاته مبدأ لاتزاع الوجود المطلق عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجودا لخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لاتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقته الى كون الذات مغايرا بوجوده الخاص بذاته وبكونه علة مبدأ لاتزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كون الذات مبدأ بذاته لاتزاع الوجود على ما صرح به الشارح بقوله فكونه بذاته مبدأ لاتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما بيناه ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود غاية ان المستدل غفل عن هذا اللازم وتوافق

الفريقين نزاع معنوى لما استدلل القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان الذات التى كانت علة ومبدأ لآخر وجودها اما ان لا تكون موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها فيلزم ان تكون الدالة الموجودة ومبدأ الاثر معدومة في مرتبة اليجاد والافادة وهو باطل بداهة والا لانسداد ابواب الصانع واما ان تكون موجودة بوجود هو عينها فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائدا كما هو مذهبهم فيلزم التناقض واما ان يكون موجودة بوجود زائد فتقتضى الكلام الى ذلك الوجود الذى هو شرط اليجاد والافادة فان كان عين الوجود المعلوم لزم الدور وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على بعض او ينتهى الى وجود هو عينها فيلزم التناقض ولو قطعنا النظر عن لزوم التسلسل او التناقض يلزم ان يتعسدد وجود شئ واحد وهو بدئى البطلان و اشار في ضمن هذه المعارضة ثانيا الى اثبات الملازمة الممنوعة بان كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنه لا يصح على هذا المذهب اى بان يكون الذات علة للوجود فى الواقع والالكانت علة له فى الواقع وكلا كانت علة له فى الواقع يلزم احد المفاصد المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع لا يصح بهذا الطريق اى بطريق العلية بل بطريق العينية وليس هناك طريق ثالث مصحح للمبدئية الذاتية على هذا المذهب ثبت انه كلما كان مراد القائلين بالعينية كون الذات بذاته عين الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع كان النزاع بين الفريقين معنويا وفى هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه فيما سبق وبعد ذلك يظهر ان معنى قوله بذاته فى قوله وهو فى الواجب ذاته بذاته ان ذاته تعالى مبدأ لذلك الانتزاع بذاته لا بواسطة وجود زائد اصلا لا مكتسبا من الغير ولا معلولا للذات وبهذا البيان اندفع ما تحجروا فى تطبيق هذا الجواب للسؤال واندفع ما اورد عليه من ان مذكروه فى مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين لامتثال النزاع المعنوى بين الفريقين وما قيل فى دفعه ان المراد من الجواب ان الانتزاع عن الذات بمدخلية العلية للوجود لا يفيد كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع والمراد ذلك ففيع ان انتزاع الوجود المطلق فى الكل ليس الا بواسطة العلية ومبدئية الآثار ولوعند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد من الجواب انه لو كان الذات بذاته مبدأ لانتزاع لا يتزعه المستدلون على بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم يتزعه منها وقالوا لو كان الذات من حيث هى علة للوجود يلزم كون الموجد معدوما وانت خير بان عدم انتزاع الخصاص لا يكون دليلا على عدم انتزاع اهل المذهب نعم رد على الشارح ان مذكروه انما يفيد ان الذات بذاته لا يكون مبدأ الانتزاع فى الواقع لانه لا يكون كذلك عند اهل المذهب وان كان باطلا فى نفسه والنزاع المعنوى يدور على الثانى لا على الاول

والممتع بما يقتضى ذاته عدمه لا يجب حل كلامه على اثبات مقتضى الاثر والآخر المقتضى له بل يكون المعنى ان الذات بذاته منشأ الانتزاع ومصحح الحمل لائق لم لا يجوز ان يقتضى وجود الواجب بذاته ثبوته للذات وارتباطه به لان ذلك لا ينصور على تقدير ان يكون الوجود الذى به الموجودية امرا اعتباريا زائدا على الذات مغاير له وهو واضح بين لاختفاء فيه اصلا

المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على بطلان مقصد الخصاص لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه

بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان الوجود فرع الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها
لزم تقدم وجودها على إيجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق
لزم الدور وان كان مغاير له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه
على ان البداهة حاكمة

ولا يخلص الا بان يكون الجواب مينا على تحرير التحرير بان المراد ان يكون الذات بذاته
مبدأ لا يتزاع في الواقع لا مبدأ ولو في الزعم (قوله بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد)
الاولى ان يقول بان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة كقال بعض المحققين
لوجهين * الاول ان ما ذكره بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر المتكلمين
من كون الوجود موجودا خارجيا مع ان البعض الآخر ذهب الى كونه امر اعتباريا
وصفا ذهنيا ولا يشمله في الظاهر الثاني ان الوجود متبادر في الفعل الاختباري
لا في الاقتضاء والاحتجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود الا ان مرادهم من الوجود
ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المفاد للغير او لنفس المفيد ولذا اورد
الامام على هذا الحكم انه بديهي في افادة الوجود للغير وعمد في افادة الوجود
لنفسه حيث قال لم لا يجوز ان تكون الماهية من حيث هي علة لوجودها متقدمة عليه
بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التي هي علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات
لا بالوجود كالذاتيات التي هي علل مقومة للماهية كالماهية بالنسبة الى لوازمها
فان الكل على متقدمة على معلولاتها بالذات لا بالوجود واجاب عنه المحقق الطوسي
وارتضاه المحققون بان مفيد الوجود مطلقا موجود بداهة وقياس الفاعل على القابل
فاسد مع الفارق لان القابل لا بد ان يلاحظ خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول
الحاصل والقائل لا بد ان يلاحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا قياسه على
الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها اذ لا يجب تقدمها على معلولاتها
الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا
تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجي من انه بحسب العقل فقط
لا كالجسم مع البياض كذا في شرح المقاصد ولقائل ان يقول كون الذات فاعلا للوجود
في الخارج انما يصح اذا كان الوجود موجودا خارجيا كاذب اكثر المتكلمين واما اذا
كان وصفا اعتباريا زائدا ومبدأ لا يتزاع الوجود المطلق في الكل الا انه في الواجب مقتضى
الذات وفي الممكن اثر الفاعل فلا اذا الوجود على هذا يكون معقولا ثانيا عارضا في العقل
فقط والجواب ان معنى افادة الوجود الخارجي جعل المتصف به موجودا خارجيا اي
جعل الماهية بحيث لو لاحظها العقل لا تتزع منها كونا في الاعيان فلو جعل الماهية نفسها
موجودا خارجيا كانت فاعلة في الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجي
للبداهة المذكورة ونأخذ من الكلام ان ذلك الوصف الاعتباري ان لم يكن موجودا
في نفس الامر كان الوجود عين الذات والا فلا بد له من علة موجودة في نفس الامر

(قوله الشيء لا يكون له الا وجود واحد) وهم جعلوا وجود الواجب امرا زائدا على ذاته قائما به والواجب متصفا به اتصافا انضماميا فلو كان وجوده نفس ذاته ايضا لزم ان يكون للشيء الواحد وجودان فهم وان لزمهم العينية لا يقولون بها فلا يلزم الاتفاق (قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه الخ) يشير الى شبهات هذا الذي اخترع القول بزيادة وجود الواجب بالذات الفنى المطلق وافسد عقائد الاكثرين من اتباعه وتقول الباطل وسقته الحق فنهى ان الوجود مشترك فهو من حيث هو اما ان يقتضى العروض على المية او اللا عروض فيتساوى فيهما الواجب والممكن او لا يقتضى شيئا منهما فيلزم الاحتياج الى سبب مغاير يجعل وجود احدهما مجردا والاخر عارضا ومنه ان الوجود اولى التصور وذات الواجب تمتع التصور فكيف ٢٤٦ يتحذر لان دليلهم الذى عليه

يقولون وبه يصلون في ان وجود الممكن زائد على ماهيته هو قواهم انا نقول مهية المئات مع الشك في وجوده والمقول غير المشكوك ومنها ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويختلفها في الحقيقة ومابه الاشتراك غير مابه الاختلاف ومنها ان مبدأ الممكنات اما هو الوجود وحده فيلزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات او مسع التجرد فيلزم تركيب الواجب او بشرط التجرد فيلزم جواز كون كل وجود مبدأ للممكنات الا ان تختلف الحكم لانتفاء الشرط ومعلوم ان عليه الشيء لنفسه ولعلله تمتع بالذات لا لانتفاء الشرط ومنها ان الواجب

بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ لا يتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فايقن ذلك بالتأمل الصادق (ولا خالق سواء) جوهرها كان المخلوق او عرضا للدالة الثقيلة كقولها للبداهة فان كان وجود تلك العلة عين وجود المعلول لزم الدور والا لزم التسلسل وتعدد وجود شيء واحد والكل محال وبهذا اندفع ما اورده العلامة التفزازاني في شرح المقاصد وظهر فساد ما قاله بعض الازكياء ونقله بعض المحشين ههنا من ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون ذاته تعالى مفيدة لوجود يلزمهم القول بالعينية من حيث لا يشعرون لان الوجود عند اكثر المتكلمين موجود في الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم وصف اعتبارى زائد في الكل بحسب نفس الامر وان لم يكن زائدا في الخارج (قوله ينكشف كثير من الشبه) ههنا وفي كون الصفات عين الذات وقد اشرنا الى بعض ماهنها والى وجه انكشافها وبقي بعد ابحاث اخرى انما اطبنا الكلام في هذا المقام لانه معركة عظيمة بين الاعلام وقد حققه الشارح بحيث يندفع الاوهام ولا يتضح مراده الا ببسط الكلام (قال المصنف ولا خالق سواء) عطف على خبر ان فالمنى اجمعوا على ان صانعا قديما واجب الوجود للعالم وعلى انه لا خالق سواء ومتصف بصفات الكمال منزّه عن سمات النقص ثم الخالق المتفنى اعم من ان يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك فقيه رد لمذهب الاستاذ والمعتزلة كان فيه ردا لمشهور الحكماء من كون العقول خالقة للعقل والاجسام الفلكية والعنصرية واعراضها وان لم يرتضه الشارح بل للمشرّكين والطبيعيين ولذا اعم الشارح المخلوق من الجوهر والعرض (قوله للدالة الثقيلة) التى هى العمدة والعقولة لا يستدعيها الا بمتأديها بالثقيلة ولذا قدمها ومدار الاستدلال بالآية الاولى ان الشيء المستغرق بمعنى الموجود عند اهل الشرع فيشمل كل ممكن موجود جوهرها

اما نفس الكون في الاعيان فيلزم تعدد الواجب لان وجود زيد غير وجود عمرو او مع التجرد فيلزم (كان)

تركب الواجب من امر عدى او بشرط التجرد فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون في الاعيان ولا يعقل الوجود بدون الكون فان كان داخلا لزم التركب او خارجا لزيادة ومنها ان الوجود طبيعة نوعية لا يجوز تخالف

(قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه) منها ما اورده في اكثر كتبه ان معنى الموجود ان كان ماقام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجوب كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة ايضا لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا التقرير ظاهر

مقتضاها عنه اعني العروض ووجه ذلك الانكشاف ان الوجود المشترك العارض المعلوم التصور هو الوجود بالمعنى المصدري اعني صيرورة المهية في ظرف ما والذي يقال ان عين الواجب هو منشأ الاتزاع لذلك المفهوم البديهي وكذا يتكشف ماورد ان معنى الوجود ان كان مقام به الوجود لم يكن وجودا الواجب عينه وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة وذلك لان معنى الموجود ما يصدق عليه هذا المفهوم ويستزاع عنه الوجود والمنشأ والمصدق في الواجب نفس ذاته وفي الممكن ذاته بحيثية مكتسبة من جاعله والحق ان منشأ الاتزاع ليس الا الواجب (قوله خالق كل شيء فاعبدوه) وانما يصح الاستدلال بهاتين الآيتين على ما حققناه من ان الاحكام الشرعية ﴿ ٢٤٧ ﴾ كلها ثبتت بالشرع من غير لزوم الدور وعلى ان العام قطعي الدلالة

فما تناوله وان اخراج الواجب عنه بالعقل غير محفل في القطعية على ما عرف من مذهب الحنفية لان العقائد لا بد لها من قاطع وان الظن فيها غير سائق وسيجيء من الشارح ان اثبات الرسالة يتوقف على اثبات شمول القدرة حتى يعلم ان المعجزة فعل الله تعالى البتة ومذهب الشافعية وطوائف المتكلمين ان العام ظني الدلالة فكيف اذا خص منه البعض (قوله حادثة بقدرة الله تعالى) هذا وامثاله مبنى على رأى الاشاعرة والمعتزلة من كون القدرة صفة مؤثرة واما عند الحنفية فهي صفة مصححة لا مؤثرة فانها عبارة عن التمكن من الفعل

تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه * وهل من خالق غير الله * قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العبد وبين ما يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض كان او عرضا واستثناء الواجب منه عقلا لا يتنافى كونه قطعيا في الباقي كما تقرر في الاصول ولو فرض انه بمعنى ما يخبر عنه موجودا كان او معدوما فيستثنى منه الواجب والمتنع وسائر الممدومات عقلا ومداره بالآية الثانية انكار كل خالق سوى الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكلمة من استقرافية في الآية الثانية نافية لمذهب الاستاذ فافهم (قوله قال امام الحرمين الى آخره) بيان للمدعى المصنف من كون الحكم مجمعا عليه او اثبات للمدعى بالاجماع كاقيل وفيه ما فيه (قوله من غير فرق الى آخره) بان ما يتعلق بقدرة العبد ليس مخلوقا له تعالى بل للعبد بل جعلوا الكل مخلوقا له تعالى واتما هذا الفرق وقع من الذين بعدهم وهم المعتزلة المبتدعون في الاعتقاد التابعون لاهوائهم وما يميل اليه نفوسهم من الحكم بقولهم وترك النصوص في هذا القيد اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما قيل معناه انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسلبها عن العبد بالكلية او بانها مع سلب التأثير عنها مطلقا واستقلالها فهو حل الكلام على ما لا يدل عليه وان كان البحث المذكور حادنا بعد السلف في الواقع (قوله وقال حجة الاسلام الامام الغزالي لما بطل الجبر المحض) وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجادات لا يتعلق بها قدرتها لايجادا ولا كسبا وبقيد المحض احتز عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعرى على ما تعرف بالضرورة بان قال لو كان العبد مجبورا في جميع افعاله صادرة عنه بحيث تصدر عنه

والترك عامة شاملة لما وقع ولما لم يقع واما الصفة المؤثرة فهي صفة التكوين على تفصيلها من الخلق والايجاد والترزيق وغير ذلك فحق العبارة التي يقتضيها المقام في هذه المسئلة الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى وخلقها وايجادها

(قوله لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه) اتى بقوله فاعبدوه مع كفاية قوله خالق كل شيء في ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشيء بما هو مقدور العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على الخلق انما يتأتى اذا كان خالقا لجميع الاشياء التي يتصف بها العبد بماله وما عليه من الايمان والكفر والنفع والضرر وغيرها والتي لا يتصف بها من سائر الموجودات ولا يكون غيره خالقا لشيء ما وذلك ظاهر (قوله بقدرة الله تعالى) اختراعا اى ايجادا لها من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا بمادة او لم يكن

شاء وجوده اوعدمه اولم يشأ شيئا منهما لم يكن فرق بين حركة يد المرتش
 اضطرابا وبين حركة يده اختيارا ولا بين الصعود الى المنارة والسقوط منها
 وذلك باطل بداهة اذ البداهة قاضية بان الحركة الاختيارية والصعود مقارنتان
 للارادة والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة الاضطرابية
 والسقوط غير مقارنة لهما لكنهما غير قاضية بان المقارنة لقدرة العبد تحصل بتأثيرها
 استقلالاً او اشتراكاً فيجوز ان تحصل بتأثير القدرة القديمة استقلالاً او اشتراكاً
 كما احتمال عند العقل حصولها بتأثير قدرة العبد استقلالاً ولذا قال وبطل كون العبد
 خالفاً لافعاله الاختيارية وجب ان يعتقد الى آخره اى وجب الاقتصاد في الاعتقاد
 بين طرفي الافراط الذى هو مذهب المعتزلة والتفريط الذى هو مذهب الجبرية على
 ما في شرح المقاصد * واعلم ان الصفة التى بها يتمكن الحيوان من مزاوله افعال شاقة
 تسمى قوة ويقابلها الضعف فتلك القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى
 قدرة مطلقاً عند بعضهم وبشرط ان يكون مبدءاً لافعال مختلفة لاعلى نهج واحد
 عند البعض الآخر فاذا حصل القوة المذكورة للعبد صار بحيث يصح منه الفعل والترك
 ففسير القدرة بصحة الفعل والترك تفسير بلازمها تسامحاً والا فالقدرة لا بدوان
 يكون من شأنها التأثير والصحة بمعنى الامكان ليس من شأنها التأثير فالمراد بمبدأ تلك
 الصحة ثم القدرة المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند الاشعري ولما كانت الاعراض
 متجددة بتجدد الامثال عنده فمذهبه ههنا ان الله تعالى يخلق في العبد وقت الفعل قدرة
 وقوة من شأنها التأثير فيه ويصير العبد حينئذ بحيث يصح ان يوجد الفعل بتأثير قدرته وان
 لا يوجد ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثير قدرة الله تعالى استقلالاً
 مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد شخصي قطعاً وكذا مذهب القاضى
 ابى بكر الذى هو مذهب الماتريدية بعينه الا ان في قدرة العبد ان يجعله طاعة او معصية بآرادته
 الجزئية كافي لاطم اليتم بنية التأديب او بنية الاذى عند القاضى بناء على ان الارادة الجزئية
 التى هي عبارة عن تعاقب الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد
 اختياراً وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور
 الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال المتوسط بين الموجود
 والمعدوم كما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح فلا يلزم ان يكون العبد موجداً
 وخالفاً لبعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص
 عادى لتأثير قدرة الله عند القاضى والماتريدية بخلاف ذلك عند الاشعري فان الارادة
 الجزئية وان كانت سبباً عادياً لتأثير القدرة القديمة الا انها من الموجودات الخارجية
 المخلوقة لله تعالى عنده فليس في قدرة العبد تأثير في اصل الفعل ولا في وصفه عنده
 ولذا سمي بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار السببية العادية في تأثير القدرة
 القديمة عنده ولذا جعلوا الفصل الموصوف بالطاعة او المعصية حاصل بالقدرة

(قوله بالأدلة السمعية التي ذكرناها) من قوله تعالى خالق كل شيء وما عطف عليه وغير ذلك قال ابن الهمام في المسامرة
 ما يحصله ان هذه الآيات عمومات تختمل الخصوص فهي لا تلجئ الى بطلان العلم الضروري بتعلق قدرة العبد
 بمقدوره وقد وجد ما يوجب التخصيص وهو لزوم الجبر المحض وضياح التكليف وبطلان الامر والهي فحل القدرة
 العبد عزمه عقيب خلق الله تعالى ﴿ ٢٤٩ ﴾ مبادئ الفعل من الميل وغيره في باطنه عزما مصححا بلا تردد

وتوجهه اليه توجها صادقا
 لا يشوبه توقف طلبا اليه
 وهو سمي الكسب فاذا
 اوجد العبد ذلك العزم
 خلق الله تعالى له الفعل
 فيصح نسبه اليه تعالى
 والى العبد انتهى وفيه
 نظر بل الحق ان تأثير
 العبد في افعاله لا ينافي
 صدورها عن الله تعالى
 بخلقه وإيجاده (قوله
 والعقيلة المذكورة) منها
 ان العبد لو كان فعله صادرا
 عنه بقصد وإيجادا لكان
 عالما بتفاصيله وربما يصدر
 عنه افعال اختيارية
 لا شعوره بتفاصيل كبرياتها
 وكيفياتها ولتمكن من فعله
 وتركه فلا يقع احدهما الا
 بمرجع غير مختار فيه
 فيكون اضطرارا وورد
 بمنع لزوم العلم به تفصيلا
 ونحو كفاية العلم اجمالا
 وبان ذلك الوجوب
 لا ينافي الاختيار كما في
 الواجب الوجود بالذات
 وما قيل ان فعل العبد

بالضرورة فان بدهاة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرمى وحركة
 المختار وبطل كون العبد خالفا لفعاله بالأدلة السمعية التي ذكرناها والعقيلة
 المذكورة في الكتب المبسطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله اختراعا

القديمة وحدها على مذهب الاشعري وبمجموع القدرتين على مذهب القاضي على
 ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه
 الاعتباري لا بمعنى ان الله تعالى يوجد الفعل اولاً ثم يجعله العبد طاعة او معصية
 بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته الى فعل مرضى عند الله تعالى او غير مرضى فبسيه
 يخاف الله تعالى ذلك الفعل مع الاستطاعة عليه موصوفا بالعبادة او المعصية قال في المواقف
 ما حاصله ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعري
 واما قدرة العبد فقط بلا إيجاب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المعتزلة واما مجموع
 القدرتين على ان يكونا مؤثرين في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان يكون
 القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه وهو مذهب القاضي
 او على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة وفي تأثيرها في الفعل إيجابا
 لا اختيارا وهو مذهب الحكماء في المشهور ويروى عن امام الحرمين اذا تقرر
 هذا فالظاهر ان الشارح حل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري المقابل
 لمذهب القاضي ولا يتجه عليه ان يقال ان الباء السببية او الاستعانة في قوله وبقدرة العبد
 على وجه آخر من التعلق تدل على انه انما ينطبق على مذهب القاضي لا على مذهب
 الاشعري لما اشرنا من مدخلة قدرة العبد في تأثير القدرة القديمة في الفعل بالنسبة
 العادية على مذهب الاشعري ايضا نعم على هذا يتجه على حجة الاسلام ان وجوب
 اعتقاد مذهب الاشعري انما يتم بابطال مذهب القاضي ودونه خبط القناد وان امكن
 ابطال مذهب الاستاذ بافضائه الى شركة العباد لا الى عجز القادر القديم كما وهم
 كما ستعرف والظاهر من كلام شارح المقاصد ان كلام حجة الاسلام شامل لمذهبي
 الاشعري والقاضي لانهما في الاقتصاد فحينئذ لا يتجه عليه ذلك (قوله مقدورة
 بقدرة الله تعالى اختراعا) اي حاصلة بحيث لا يجب على الفاعل بل بحيث يصح
 ان يوجد بها وان لا يوجد بها بتأثير قدرة الله إيجابا وبقدرة العبد لما عرفت ان العبد
 كان بحيث يصح ان يفعله وان لا يفعله فكان العبد قادرا عليه وكان الفعل مقدورا له

حادث فيقتصر الى مرجع خارج غير مقدوره وفعله تعالى قديم فلا يقتصر الى مرجع ليس بشيء لانه لا يحصى له من وجوب
 الفعل ولا فرق في ذلك بين القديم والحادث والحق ان الواجب عام الفرض دائم العطاء تام الخير فلا يتصور وجود
 شيء الا بخلافه وإيجاده اذ لم يصدر عنه شيء موجود لا تحت جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فيتلزم الوحدة هذا
 (قوله اختراعا الخ) ليس المراد منه الإيجاد الاختراعي والجعل المؤلف المقابل للإيجاد الإبداعي والجعل

البسيط الذي يدور في مباحث جعل المهية ويقول به المعتزلة وكثير من المتفلسفة وينسب الى جماعة من اكابر الفلاسفة في جعل الاشياء بل المراد منه المعنى اللغوي اعنى الابداء والانشاء على ما في القاموس وغيره من كتب اللغة والحاصل انها موجودة بايجاد الله تعالى وخلقه وبكسب العبد وفعله (قوله يبر عنه بالاكتساب الخ) قالوا هو صرف العبد قدرته وارادته وقوته الى نحو الفعل فهي وان ﴿ ٢٥٠ ﴾ لم توجد الفعل لما منع هو قدرة الله

وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبale وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقه ففي خلق الرب ووصف العبد وكسبale وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبale واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق

وحاصلا بمدخلية قدرته ليكون خلق قدرة العبد اولاسيا عاذا خلق فصله فتعلقه بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لها مع ارادته الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا وتلك المقارنة هي الوجه الآخر من التعلق المسمى بالاكتساب عند الاشعري كما اشار اليه شارح المواقف حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرة وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب ابى الحسن الاشعري انتهى ولا يلزم من عدم مدخلية العبد في وجود الفعل عدم مدخلية قدرته وارادته المخلوقتين له تعالى عند الاشعري فلا ينافي ما ذكرنا هذا ان حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري واما ان حمل على ما يعمه ومذهب القاضي فالوجه الآخر من التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى الفعل بصرف ارادته اليه مع الاقتدار والاستطاعة عليه وهو معنى الاكتساب عند القاضي والماتريدية ولا يخفى ان الاليق بالاكتساب الذي هو مدار الثواب والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحلية ولذا اعترضوا على الاشعري بان مذهب اليه يرجع الى الجبر المحض وقال بعضهم هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعري لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية (قوله تسمى كسبale) اي مكسوبا له وكذا قوله خلقه بمعنى مخلوقه ففي خلق الرب ووصف العبد اي صفته القائمة به وكسبale واما تعرض بالوصف للاشارة الى دفع ما اورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد مخلوقة له تعالى لصح اسناد القائم والقاعد والآكل والشارب اليه تعالى واللازم باطل واجابوا عنه بان المشتقات انما يسند حقيقة الى ما قامت به لالى من اوجدها الا يرى ان اوصاف الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة لله تعالى وفاقا ويمتنع اسناد الابيض والاسود اليه تعالى وفاقا (قوله وليس كسبale تعالى) لان كسب الفعل ينافي التأثير فيه ويوجب الانصاف به وهو تعالى مؤثر في فعل العبد وغير متصف به لما عرفت (قوله واكثر المعتزلة على انها الى آخره) عطف على المقدور والتقدير الاشاعرة مستقرون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد حاصلة بتأثير قدرة العبد وحدها

تعالى وخلقه وايجاده الا ان ذلك لا ينافي صحة التأثير وصلاحيه قدرة العبد له وتعلقها به وفيه ما لا يخفى على المتأمل (قوله يسمى كسبale الخ) واما الكلام في تصوير ذلك الكسب وتحصيل معناه وحقيقته قال ابن الهمام موجب الجبر المحض ليس سوى ان لا تأثير لقدرة العبد في ايجاد فعله وهو باطل فلزومه مثله وقولهم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها وهو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل وهو ليس الا ادخال المعلوم في الوجود وليس ذلك مثل تعلق القدرة القديمة في الازل فان معنى ذلك نسبة ما هو معلوم الوقوع من المقدورات بانها مستأثر في ايجاده عند وقته لان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة بخلاف القدرة الحادثة فانها مع الفعل عندهم فلم يكن تعلقها الا بتأثير قانما

ان تعترفوا به او ثبتوا معنى محصلا ينظر فيه هذا كلامه والحق ان فعل العبد يصدر عنه بقدرة (اختيارا)

(قوله وليس كسبale) وكذا ليس كسبale تعالى لعدم كونه وصفاله (قوله حاصلة بقدرة العبد وحدها) اي حاصلة

بايجاد العبد وتأثيره استقلا واختيارا

واختياره وتأثيره ويصدق عليه اسم الفعل حقيقة ومع ذلك هو فعل الله موجود بإيجاده وخلقه على الاستقلال على ماهو مذهب الحنفية والصوفية قال الامام ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في عقائده وافعال العباد هي خلق الله تعالى وكسب العباد وقال جنيد البغدادي رحمه الله سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لي ماهو فقال هو معرفتك ان حركات الخلق وسكناتهم هو فعل الله لا شريك له فاذا فعلت ذلك فقد وحدته وقال الواسطي رحمه الله لما كانت الارواح والاجساد قائما بالله تعالى وظهرت به لا بذواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله تعالى لا بذواتها اذا الحركات والخطرات فروع الاجساد والارواح وقال ابو القاسم القشيري في رسالته صرح بهذا الكلام ليعلم ان اكساب العبد مخلوقة لله تعالى وهذا وليعلم ان قيام الارواح والاجساد والحركات والخطرات بالله تعالى ليس من جنس قيام الاعراض بمحالتها والصور بموادها فان ذلك حلول محال في حق الملك المتعال واتحاد وتجاوز غير ذي بال واما على مذهب الاشاعرة ومن وافقهم فليس للعبد ﴿ ٢٥٩ ﴾ في تأثيره ومدخل سوى تعلق قدرته وارادته به واسم الفعل لا يصدق

عليه الاجازا ولذلك كان ذلك المذهب كفو للجبر ومال ابن الهمام الى تخصيص عموم الحكم بمصمم العزم واما على مذهب المعتزلة فالعبد مستقل في افعاله وهي صادرة عنه بالاستقبال من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية وارادته الوافية (قوله بمجموع القدرتين الخ) وليس هذا بمذهب الحنفية فان المجموعة غير متصور عندهم بل المستقل بالخلق والايجاد هو الله تعالى واما قدرة العبد وارادته وافعاله رشح من صفاته تعالى واسماؤه

على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضي ابو بكر ايضا الى انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة

اختيارا لا إيجابا مع قولهم بان القدرة مخلوقة لله تعالى قبل الفعل اذا استطاعة عندهم قبل الفعل لامعه وانما قيد بالاكثر لان مذهب التجار منهم كعبد الاستاذ ومذهب ابى الحسين منهم كعبد الحكماء والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني على انها واقعة بمجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف بذلك الفعل على ان يكون تعلقهما بتأثيرهما جميعا باصل الفعل لا بوصفه وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة في التأثير لاستحالة اجتماع المؤثرين المستقلين بل مجموع القدرتين مستقل في التأثير وما يتوهم من انه يستلزم عجز الواجب تعالى فاسد اذ المطبق لرفع شئ ربما يرفعه بمعية الغير لمصلحة من غير استلزام عجز فلم لا يجوز تشريك الواجب عباده في افعالهم لمصلحة كونه مدارا للثواب والعقاب من غير عجز (قوله قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة) لا يخفى ان كون الفعل طاعة او معصية من الامور الاعتبارية فلا يتوهم عاقل كون وصف الطاعة او المعصية مخلوقا فلا وجه لقوله الظاهر بمعنى الراجع لان المعروف باللام بهذا المعنى والمنكر بمعنى البديهي كاذكروه بعض المحققين فلا يحمل ههنا

على لان الممكن بماله من الجهات الفعلية والحيثيات الوجودية انما يتقوم بوجود الواجب بالذات (قوله الظاهر انه الخ) اقول ذهب الباقلاني الى اثبات الحال والواسطة بين الموجود والمعدوم وتأثير العبد عنده في الحال فلا يلزم عليه ما يلزمهم من المحال لان ذلك لا ينفي كون جميع الموجودات بخلق الله تعالى لان المذهب وما اجمع عليه السلف ان الخلق والايجاد من خواص الواجب وتأثير العبد في حدوث الحال الذي ليس بموجود ولا مخلوق فلا يلزم الجبر ولا التفويض في شئ نعم مبناء على اثبات الحال والواسطة وهو رأى في غاية السخافة ونهاية الركاسة

(قوله على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل) اى على طريق التأثير تجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بالا حتما في الآخرة وهو قدرة العبد وذلك لان المفروض تعلق قدرته تعالى استقلا لا لانضمام (قوله لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكون طاعة ومعصية) كافي لعلم اليقين تأديبا او ايداء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة او معصية واقعة بقدرة العبد وتأثيره

وما قيل وصف الطاعة والمعصية امر اعتبارى لا يقتصر الى تأثير مستأنف اذ هو موافقة الفعل للامر وعدم موافقته ~ وليس وصفا حقيقيا له حتى يلزم عليه استقلال العبد فيه ليس بشئ لانه لما كان وقوع الفعل عنده بمجموع القدرتين والقدرة صفة مؤثرة عنده وليس تأثيرها في اصل الفعل بل في وصفه فكيف يصح نفي لزوم الاستقلال في خلق ذلك الوصف اعلم ان قضية لاجبر ولا تفويض مسئلة متلقاة من الشريعة ومتداولة من لدن القرون الفاضلة الا ان المتأخرين تحيروا في تحصيل معناها وتمقل منها وذهبوا الى مذاهب وآراء وتخططوا في بواديها خبط عشواء فذهب الاشعري الى اثبات المبادئ للتأثير ونفيه وابو اسحق الاسفرائني وابو بكر ﴿ ٢٥٢ ﴾ الباقلائي الى تشريك الفاعلين في اصل

والمعصية والالزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجد

على معنى البديهي اللهم الا ان يحمل عليه هنا بتلك القرينة ويمكن دفعه بانه يحتمل ان يذهب القاضي الى ما ذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات من اعيان الموجودات وان كان باطلا في التحقيق والاولى في دفعه ان يقال مراده من وصف الطاعة والمعصية ما يوجبهما من النية والارادة الجزئية المقدورة له فاصل كلامه الظاهر انه لم يردان العبد اوجد وخلق الارادة الجزئية استقلالا والالزم عليه ما لزم على المعتزلة من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان لقدرته التي خلقها الله تعالى لها مدخلا في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة والمحلية كما قال الاشعري والاما جعل الفعل حاصل بمجموع القدرتين بل بصرف الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصنف صادر من العبد باختياره وليس بمخلوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال فالمراد من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي خالقت في قلب العبد بها يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين وان لا يصرف فسقط الاوهام وظهر بما ذكره ان مراد القوم من التأثير حيث نسبوه الى قدرة العبد على هذا المذهب هو هذه المدخلة لامعنى الاجباد وانما عبروا عنها بالتأثير لانها شبيهة بالاجباد في كونه صادرا من العبد وسببا لاثر موجود (قوله وقال في قواعد العقائد الخ) قال في شرح المقاصد وعند الحكماء بقدرة مخلقه الله تعالى في العبد ولانزع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع

الفعل او وصفه وقد استوفى هذان المذهبان جانباً صالحاً من القدر كالاول من الجبر وذهب ابن الهمام الى تخصيص خلق الله تعالى بما سوى العزم المصمم وله خط من الجهتين وذهب صدر الشريعة الى تحيّر الباقلاني ووجه مذهب الحنفية بهذا الوجه السقيم ونزله على ذلك الرأي المقيم مع نبوه عنه وغناه عن بناء عليه على ان ذلك الامر الذي ليس بموجود ولا معدوم اما ان يكون داخلاً في ملكه او لا يكون ويلزم على الثاني اثبات امر يكون ملكاً غيره لا يكون ملكاً لله تعالى وعلى الاول يلزم تفويضه الى العباد وقطع تصرفه تعالى عنه بالاعدام والايحاد وهل كانت الاستحالة الا في هذه القضية والحق ان المذهب

(القدرتين)

اعلى منه كعبا وارفع قدما وانبل شأننا واثبت مقاما

(قوله والالزم عليه ما لزم على المعتزلة) فان وصف الطاعة والمعصية لشيء ممكن فالقول بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا القول ما يلزم على المعتزلة في القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد (قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية) يعني ان بمجرد مدخلة قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه فلا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة

للعبد قدرة وإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به في شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية

القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتام الاستعداد انتهى اقول ولعل ما في الشرح الجديد لا تجريد حيث قال وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار كلام بالقياس الى مجرد القدرة لا بالقياس الى تمام القدرة والارادة المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا يتنافى الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما في افعال الله تعالى بل يحققه كما قالوا ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث * اما اولاً فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب تأثير القدرة القديمة في نفس القدرة الحادثة اوجب تأثيرها في ارادة العبد وتأثير القدرة الحادثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل وجوباً عندهم لا عند المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله تمام الاستعداد والا لما امكن لهم القول بحدوث العالم فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المصنف في المواقف * واما ثانياً فلان المعتزلة وان لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله تمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلح والاقدار والتمكين كما صرحوا به فيندفع ما اورده على المحقق بقوله نعم ايجاد القوى الخ فالوجه ما في المواقف لا ما في قواعد العقائد ولما في الشرح الجديد (قوله قلت هذا) اي اسناد التأثير في افعال العباد الى قدرة العباد استقلالاً كما ذهب اليه المعتزلة مبني على ظاهر كلام الحكماء لاعلى تحقيق كلامهم فان تحقيق مذهبهم كذهب الاشعري الا انهم يقولون بكونه تعالى موجبا في التأثير والايجاد تمام الاستعداد ولا يقول به الاشعري وانابعه (قوله نسبوا المعلولات) اي نسبوا ايجاد المعلولات التي في المراتب الاخيرة كالعقل العاشر من سلسلة العقول العشرة الى المعلولات المتوسطة حيث جعلوا العقل التاسع موجداً للعقل العاشر وكذا جعلوا العقل الثامن موجداً للعقل التاسع وهكذا الى العقل الثاني من المتوسطة وكذا جعلوا طبائع الاجسام موجدة لآثارها المخصوصة

(قوله انه تعالى فاعل للحوادث كلها) فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته

والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في التحصيل وان سئلت الحق فلا يصح

بها وتلك الآثار من المعلومات الاخيرة والطبائع من المتوسطة لكونها صادرة من العقول عندهم ونسبوا ايجاد المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثاني بالنسبة الى ما بعده والعقل الثالث بالنسبة الى ما بعده فانها معلومات عالية ولك ان تقول مراده والمتوسطة الى المبادئ العالية فيدخل المبدأ الاول الواجب في العالية والخال ان الواجب على الحكيم العالم باحوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر ان ينسب الكل بالايجاد الى المبدأ الاول الواجب تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة للاخير اى من قبيل الشروط المعدة للايجاد لتوقفه عليهما (قوله وهذه مؤاخذة تشبه الخ) من كلام المحقق الطوسي شارح الاشارات يعنى ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع اللفظي الذى ينشأ من اللفظ فان الكل اى جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات من الله تعالى وما قبل هذا من الشارح وشارح الاشارات ترويج الاباطيل والا فكثير من ادلتهم لاتهم على تقدير كون المراتب شروطا وآلات وانما تتم على تقدير كونها مؤثرة فيما بعدها فدفوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب الكل الى آخره على ان بعضهم قال مرادها من الكل محققوا الحكماء كما اشار اليه الشارح في الرسالة فلا تنجاء له اصلا (قوله وان الوجود معلول له الخ) اى معلول للمبدأ الاول على الاطلاق سواء كان وجود المعلول الاخير او المعلول الاول او المتوسط وسواء كان وجود الجوهر او العرض وسواء كان وجودا في الاعيان او في الازدهان (قوله فان تساهلوا في تعاليمهم) اى فان تسامحوا في كتبهم باسناد التأثير والايجاد الى تلك المراتب التى هي شروط معدة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب والشروط والآلات لم يكن ذلك التسامح منافيا لما اسسوا من كون المؤثر في الكل هو المبدأ الاول وبنوا عليه مسائل الحكمة وفيه اشارة الى منشأ غلط ابى البركات حيث حمل ذلك الاسناد على الاسناد الحقيقى وليس كذلك فيكون النزاع لفظيا (قوله وقال بهمنيار) هو تلميذ ابن سينا في كتابه المسمى بالتحصيل ان سئلت الحق في هذه المسئلة فلا يصح ان يكون علل الوجود الا ما هو برى منزّه عن معنى مبالغة اى الا الشئ الذى هو في ذاته منزّه في جميع كالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كالاته في ذاته بالفعل فليس له في ذاته كمال متوقع وهذا اى كون جميع الكمالات في ذاته بالفعل لا بالقوة هو موضعه اى محله المبدأ الاول الواجب تعالى لا غير او معنى

(قوله الكل متفقون على صدور الكل منه الخ) اى بالاستقلال ومن غير واسطة في الخلق والايجاد والا لا يكون ردّا للتشنيع المذكور وكذا ما نقله عن التحصيل صريح في كون الخلق والايجاد من خواص الواجب بالذات اذ هذا الكلام بعد اثبات المبدأ الاول وتوحيده

(قوله لم يكن منافيا لما اسسوا) اى وانما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم المعلومات الواقعة في المراتب الاخيرة الى المتوسطة على سبيل المساهلة بل كان عن حد واثبات وانما قال وبنوا مسائلهم عليه تنبيها على كونهم مصرين ومنهم كين في اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والمعلومات الواقعة في المراتب الاخيرة

ان يكون علة الوجود الاماهو برى من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا موضعه هو المبدأ الاول لا غير وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركز والانسان هدف والافلاك قسوى والحوادث سهام والله هو الرامى فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعرى بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة

ماهو برى عن معنى القوة في ذاته موضعه اى ماصدق عليه هو المبدأ الاول لا غير وبقولنا في ذاته اندفع ماورد عليه من انه مناف لما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فان براءة العقول عن معنى القوة في وجودها وسائر كالاتها المتفرعة على وجودها ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التى هى المبدأ الاول قال بعض الافاضل لكن الشأن فى ان هذا القيد مراد بهتمينار ولم لايجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه الشارع والجواب عنه ان الوجود فى قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود الخ شامل لوجود العقول وغيرها من الممكنات الموجودة فلا بد ان يحمل مراده على ذلك وايضا لو لم يحمل مراده عليه لم يصح قوله وهذا موضعه المبدأ الاول لا غير بطريق الحصر كما لا يخفى (قوله وما نقل عن افلاطون) جوابا لقوم استأذنوا منه ليخرجوا الى الصحراء هربا عن الطاعون العالم بجميع اجزائه من الارض والسموات كرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض جواز الانسان عن كرة الارض والارض مركز اى كمرکز تلك الكرة فى الصغر بالنسبة اليها والانسان فى الارض هدف هو الذى يرمى اليها السهام والافلاك من جميع الجوانب قسوى متوجهة نحو المركز والقسوى جمع قوس على قووس فاعلت بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسوى عندهم والغرض ههنا ان جميع جوانب كل فلك كقسوى يرمى منها سهام القضاء والحوادث سهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله لا غير لكنه قدم المسند وجعله مسندا اليه للاهتمام بشأنه من حيث انه رام لا يخطئ ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان الحوادث سهام واسباب الرمى والاصابة مهياة فاين المفر محل الفرار والاستفهام للانكار (قوله يشعر بذلك) لان تعريف المسند اعنى الرامى يدل على اختصاص رمى سهام القضاء به تعالى بحيث لا يتجاوز الى غيره بناء على ان الحصر متبادر فى الحقيقى الممكن فى حصر المسند فى المسند اليه وان لم يمكن فى عكسه لا يقال بل الظاهر من كلامه ان المؤثر فى الحوادث السماوية التنازلة على الانسان من غير مدخاية العباد هو الله تعالى لا غيره ولا يلزم منه ان يكون مؤثرا فى افعال العباد التى هى الحوادث الارضية لانا نقول لاشك ان مراده اعم من الحوادث السماوية والارضية لان الطاعون وخزاعداثنا من الجن كما ورد فى الحديث فيكون المؤثر فى افعال الجن من العباد هو الله

(قوله يشعر بذلك) بل قوله والله الرامى يدل على التوحيد بحصر الخالقية عليه تعالى ويشعر التوحيد بحصر استحقاق العبادة له سبحانه اذ جعل غيره اما سهاما او قسويا او غير ذلك من الآلات ولا مفر فلا بد من الالتجاء والاستعاذة والاستقامة فى العبادة

(قوله الاماهو برى من كل الوجوه من معنى ما بالقوة) اى الا ماهو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذى لا يكون له صفة متوقفة عن الغير وذلك هو المبدأ الاول لا غيره من الممكنات اذ كل منها يتوقع فى ذات وجوده من غيره (قوله يشعر بذلك ايضا) فان تعريف الخبر فى قوله والله الرامى يشعر بان موجد الحوادث كلها هو الله تعالى فلا اقتساب لشيء منها الى غيره

بمجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير بل ماهو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري وسيأتي بسط الكلام

تمالى فكذا في افعال البشر اذ لا قائل بالفصل ولو سلم ان افلاطون لا يقول بذلك فهو لا ينكر كون جميع الحوادث بتقدير الله تعالى وقضائه فهي شاملة عنده لافعال البشر كالقتل والضرب وقطع العضو وخصوص المورّد لا يوجب خصوص الوارد كما لا يخفى واما قال يشعر دون يدل لجواز ان يكون اسناد الرمي اليه تعالى مجازا فلا ينافي الواسطة لكنه خلاف الظاهر **(قوله وبان الفرق بين القدرة والعلم الخ)** اثبات لدعوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم تكن مؤثرة لم يكن بينها وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم واما الفرق بينها وبين الارادة فبان القدرة لا تقتضي ترجيح واحد من طرفي الفعل والترك والارادة تقتضيه فانها صفة من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وحاصل هذا الوجه من التشنيع ان اثبات القدرة للعباد ونفي التأثير عنها اثبات للشيء ونفي لازمه فيكون متناقضا لان نفي اللازم يوجب نفي الملزوم وان سمي معنى آخر بالقدرة فلا يكون مما نحن فيه بل مجرد اصطلاح منه **(قوله وبانه لما لم يكن للعبد اختيار الخ)** هذا هو الوجه الثاني من التشنيع وحاصله لو كان العبد مضطرا في فعله وارادته بحيث لا يكون له اختيار بمعنى صحة الفعل والترك لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية واللازم باطل بشهادة النصوص اعلم ان الوجه الثاني من التشنيع لا يتوجه على القاضى ويتوجه عليه الوجه الاول ويندفع بالدفع الآتى واما الاستاذ فلا يتوجه عليه شيء من الوجهين **(قوله والجواب ان القدرة لا تستلزم الخ)** جواب عن الوجه الاول باننا لانسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شأنها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر الا يرى ان الله تعالى قادر في الازل على ايجاد العالم ولا تأثير بالفعل فيه والا كان قديما وبه يحصل الفرق بينها وبين العلم اذ ليس من شأن العلم التأثير المذكور وهذا المعنى هو مراده مما هو اعم من التأثير ومن الكسب فان الكسب عند الاشعري مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا للعبد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت فالفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التأثير والكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتأثير لقدرة العبد وارادته بلا تأثير ومدخلة سوى الحليّة واما الفرق بينهما على مذهب القاضى على ما فهم من شرح المقاصد هو ان الكسب ما يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر به في وجود المقدور وخلق بخلافه فهما فليفهم **(قوله واما عدم استحقاق الثواب الخ)** جواب

(قوله والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير الخ) لما كانت القدرة صفة مؤثرة عند الاشعري والمعتزلة لا يمتنع الجواب بانها تستلزم الاعم منه ومن الكسب **(قوله واما عدم الخ)** جواب عن الوجه الثالث فان الثواب محض فضل من الله تعالى والعقاب محض عدل ولو بالنسبة الى المطيع والاستحقاق اهمان جهة العبد عند الاشعري

(قوله بل ماهو اعم منه ومن الكسب) اي بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التأثير ومن الكسب فان القدرة صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كسبية والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله تعالى وارادة الفعل في العبد من غير ان يكون للعبد هناك تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له **(قوله ولا يستلزمه العلم)** فان كل عالم يعلم ذاته الذي يتمتع كونه اذرا ومكسوبا له

(قوله ولنا في مسألة خلق الافعال رسالة مفردة) قال فيها اذا فتشنا عن حال مبادئ الافعال وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هي تأكد الشوق ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة من غير معارض فهذه الامور لا يتخلف تحقق الفعل عن تحقيقها وجميعها بقدرة الله تعالى وارادته فان تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة غير مقدور وانبعث الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعث القوة المحركة بعده ضروري وتلك الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء او عادية كما هو مذهب الاشعرى فان الافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس شيء منها بقدرة و ارادته لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا فان صفة القدرة والارادة والعلم ليس في شيء من المواد باختيار الموصوف الا يرى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه تعالى وارادته وقدرته ليست له مستندة الى اختياره اذ لو كانت مستندة اليه لتوقف على العلم والقدرة والارادة والمعتزلة لا ينكرون ان قدرة العبد و ارادته منه تعالى فلا يبقى النزاع بين الاشعرى والمعتزلة الا في ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرى وانت خبير بان هذا الفرق لا يؤثر في دفع الشبهة التي تتبادر الى الاوهام العامة في ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد فانه لو قال المعتزلة ان ترتب الثواب والعقاب عليها لكون قدرة العبد مؤثرة فيها فلا سائل ان يعود ويقول هل القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله تعالى و ارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة لا ينكرون كون القدرة والارادة وتعلقهما من الله تعالى كما علم من التفصيل السابق و صدور الفعل بعد تعلق الارادة ضروري ونسبة القدرة والارادة المتعلقين بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل لانسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منحصمة عن اصلها اذ مثل العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب به فان الله تعالى اتى في قلبه صورة الامر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك ﴿ ٢٥٧ ﴾ سببا لانبعثت القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب مشتقة الى

فيه ان شاء الله تعالى ولنا في مسألة خلق الافعال رسالة مفردة (متصفا بجميع صفات الكمال منزها عن جميع سمات النقص)

عن الوجه الثاني بان الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع لان الثواب والعقاب المنصوص

مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم فالشبهة لا تندفع بهذا القدر الذي يدعيه المعتزلة اعنى تأثر قدرة

العبد و ارادته على ما يظهر (١٧) ﴿ كلنبوى على الجلال ﴾ بادنى تأمل صادق من ذى فطرة سليمة بل الوجه في دفع الشبهة ان الممكنات لما لم تكن في انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد من الواجب تعالى فليس لها عليه تعالى حق حتى ينسب اليه تعالى في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس مثله كمثل من يملك عبيدين ثم يعذب احدهما من غير جريمة وينعم الآخر من غير سابقة استحقاق فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان في انهما مخلوقان له تعالى فلاحق للمالك في العبد الاما عينه الله تعالى ويناسب هذا الوجه بينه ان الانسان اذا تخيل صوراً ومنعماً وصوراً معذبة لا يتوجه الاعتراض عليه بانك لم خصصت هذه الصورة بالعذاب وتلك الصورة بالنعمة وليعلم ان خلق الكافر ليس بقيح وان كان الكافر قيحاً كان تصور الصور القيحية ليس قيحاً وان كانت الصورة قيحية بل ربما دل تصوير الصورة القيحية على كمال حذافة الصانع ومهارته في صنعه ثم قال والحق ان فيض الوجود من منبع الوجود فائض على المهية الممكنة بحسب ما يسمعه وبقوله وكان المتم في النشأتين ممكن فكذلك المعذب فيهما والمتم في احدهما دون الاخرى وعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع فلا بد ان يوجد جميع الاقسام واصل هذا ان الصفات الالهية باسرها تقتضى ظهورها في مظاهرها لا كون وبروزها في مجال الاعيان فكما ان الاسماء الجمالية تقتضى البروز والابراز وتأتى الاستتار فكذلك الاسماء الجلالية تستدعى الظهور والاضهار فكما ان اسم المعز والهادى يتجلى في مجالى منشأ المؤمنين والابرار كذلك اسم المذل والمضل يظهر في مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك في جميع الاسماء والصفات ينكشف عليك لمعة من لمعة الانوار الحقيقية وتهدى الى شمة من نفحات الاسرار الدقيقة والسؤال بانه لما صار هذا مظهراً لهذا الاسم دون ذلك الاسم مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهراً لذلك الآخر لكان ذلك هذا فتأمل فانه دقيق ثم اعلم ان للتوحيد بحسب القسمة ثلاث مراتب الاولى توحيده الافعال وهو ان يتحقق بعم اليقين ان لا يؤثر في الوجود الا الله تعالى وقد انكشف ذلك على الاشعرى رحمه الله تعالى

أما من وراء حجب القوة الفكرية أو اقتبسه من الشوكة النبوية بملازمة الكتاب والسنة وعلى الحكماء فانهم قائلون بأن الله تعالى هو الفاعل الحقيقي بجميع الممكنات وإن ما عداها بمنزلة الشرائط والآلات وصرح به المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم أبو علي بن سينا رحمه الله في كتابه المشهور بالشفاء ثم قال وهذه المرتبة من التوحيد وهو توحيد الأفعال أول فتوحات السالكين إلى الله تعالى ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو أن يكل أموره كلها إلى الفاعل الحقيقي ويشق بغاية وجوده وثانيتهما مرتبة توحيد الصفات وهو أن يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته الشاملة وكل علم مضمحل عند علمه الكامل بل يرى كل كمال لمة من عكس كماله كما أن الشمس إذا تجمعت وانتشرت أضواؤها على الأعيان فالذي لا يتحقق عليه الحال ربما يعتقد أن الأعيان مشاركة للشمس في النور لكن المتبصر يعلم أن تلك الأنوار بأسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها إياها وهذه المرتبة أعلى من المرتبة الأولى * وثالثها مرتبة توحيد الذات وهناك ينبغي الإشارات وينظمس العبارات ويكفي في تحقيق هذه المرتبة الكلمات الماثورة عن أمير المؤمنين **﴿ ٢٥٨ ﴾** ويسوب الموحدين على ابن أبي

نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه أن هذه المقدمة مما جمع عليه العقلاء

عليهما ليسا باستحقاق عند الأشعري بل أن أثاب فبفضله وإن عذب فبعده والقول بالإنابة والتعذيب بدون الاستحقاق إنما يقدح في أصول المعتزلة من الحسن والقبح العقليين ليكون التعذيب بلا استحقاق ظلما بزعمهم ومن الإيجاب عليه تعالى ليتحقق الاستحقاق الموجب لهما ولا يقدح في أصول الأشعري إذا لا حسن ولا قبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب ظلما لأنه تصرف في ملكه كيف يشاء والظلم تصرف في ملك الغير ولا يجب عليه تعالى شيء عنده فلا يتحقق الاستحقاق الموجب وأن تحقق الاستحقاق العادي الغير الموجب وليس من تلك الأصول هنا أن جميع أفعال العباد مخلوقة له تعالى فلا يستحق العبد شيئا من الإنابة والتعذيب كما يشير إليه لأن الكلام هنا فيه اللهم إلا أن يحمل على معنى أن من التزم كون جميع أفعال العباد مخلوقة له تعالى يلتزم عدم الاستحقاق الموجب فلا وجه للإيراد به عليه **(قوله نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه أن هذه المقدمة)** القائلة باتصافه تعالى بكل كمال وتزه عن كل نقصان **(مما جمع عليه)** جميع **(العقلاء)** ولا يقدح في إجماعهم أثبات بعضهم ما لا يليق بشأنه تعالى أو نفى ما يليق بزعم أن الكمال في ذلك الإثبات أو النفي أو يزعم أنه لا ينافي الكمال

طالب رضى الله عنه
أذ قال له كميل بن زياد
رحمه الله ما الحقيقة فقال
مالك والحقيقة قال أولست
صاحب سرى فقال ولكن
يترشح عليك ما يطفح
منى فقال أو مثلك ينبغي
سائلا فقال الحقيقة كشف
سبحات الجلال من غير
إشارة فقال زدنى فيه
بيانا فقال نور بشرى
من الصبح فيلوح على هياكل
التوحيد آثاره فقال زدنى
فيه بيانا فقال اطف
المصباح فقد طلع الصباح

هذا كلام الشارح في تلك الرسالة وهو وإن كان فيه بعض انحراف عن حاق الحق إلا أنه قد أتى

فيها بتحقيقات بارعة والله الموفق وبها يظهر وهن ما ذهب إليه صدر الشريعة وابن الهمام ومما ينبغي أن يتذكر أن أثبات التأثير للممكن فيما يصدر عنه من الأفعال والآثار بالطبع أو بالاختيار لا يصدم كون الجميع بخلق الله تعالى بلا واسطة وكونه صادرا عنه بالاستقلال ولا يخالف فتوحات السالكين في توحيد الأفعال وأما نفى التأثير عن الممكن بالكلية كما نسب إلى الأشعري في المشهور من مذهبه الذي يتداوله عامة أصحابه فهو خلاف البديهة ومصادم للحكمة والشرعية **(قوله أن هذه المقدمة الخ)** لعل مقصوده من نقل هذا الكلام أثبات المسئلة في المقام والاستدلال بما وقع عليه من إجماع العقلاء وهو حجة عند الأشعرية في الاعتقادات وبالاتفاق في العمليات والصواب ما عليه الحنفية من أنه لا يفيد في باب العقائد لأنه إما أن لا يتصور انعقاده أصلا وإما أن لا يفيد شيئا لأنه لا بد له من سند فإن كان ظاهرا من قياس أو خبر واحد أو نحوه فالإلزام هو الأمر الأول لأن الباب لا يجوز فيه اتباع الظن والإجماع إنما ينعقد من الآحاد بانضمام الآراء شيئا فشيئا وإن كان قطعيًا فالحكم إذن مضاف إلى الأصل وهو السند القطعي ولا يثنى يترتب على الإجماع ولذلك قالوا بعدم الترجيح

كافة قلت حتى ان بعض المحققين استدل على وحدة الواجب بان كون الشيء منفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره . والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلمًا

ولا يؤدي الى نقصان كاثبات الفلاسفة الايجاب والوجوب وكاثبات المعتزلة الوجوب عليه تعالى يزعم ان الكمال في الايجاب والوجوب وكفى الفريقين الصفات الزائدة يزعم ان الكمال في الشيء وكاثبات المجسمة المكان والجهة يزعم انه لا ينافي الكمال ولا يوجب النقص نعم لو اخذ في هذه المقدمة كونه متصفا بصفات زائدة كما سيحمله الشارح عليه لتوجه عليه ان يقال ان من العقلاء الفلاسفة والمعتزلة النافين للصفات الزائدة فكيف يتفق عليه جميع العقلاء لكنه غير مأخوذ في تلك المقدمة على ما حررنا وتسميته مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام باعتبار التفرع الآتي بقوله فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات (قوله حتى ان بعض المحققين استدل الخ) كلمة حتى ابتدائية تدل على سببية ما قبلها لما بعدها اي بسبب انها مقدمة مجمع عليها استدل بعض المحققين بها على وحدة الواجب بمعنى ان لا يكون له نظير اذ الوحدة قد تستعمل بمعنى الوحدة العددية وقد تستعمل بمعنى نفى النظير يقال فلان العالم واحد في ديارنا اي لانظيره والمراد ههنا هو الثاني كما قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر ان الله تعالى واحد لا من جهة العدد بل من جهة انه لا شريك له بمعنى لا يريد انه واحد لا انسان فصاعدا فان كل احد واحد بهذا المعنى فلا كمال في اثباته وانما الكمال في انه واحد بمعنى لانظيره فلذا قال المستدل ان كون الشيء منفردا اكمل وفي بعض النسخ اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره في الذات والصفات اي من ان يوجد له نظير والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال والا لم يكن متزاها عن جميع علامات النقصان وهو باطل بالاجماع وتلخيص الاستدلال ان الانفراد كمال وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد ثابت للواجب تعالى قيل اما الصغرى فيجزم بها كل ذي فطرة سليمة واما الكبرى فما اجمع عليها العقلاء فقوله انه خطابي خطأ وقوله بل شعري اشد منه والحق انه قياس مركب من المسلمات كتقبيح الظلم فكونه خطابيا صحيح وكونه شعريا فاسد ولذا لم يعدوه من جملة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال الزامى فلا يرد عليه شيء ويمكن توجيه كونه خطابيا او شعريا بانه ان اراد بالصغرى ان الانفراد كمال في الواقع فليست بقطعية وان اراد انه كمال في نظر العقل فيجوز الدليل حينئذ فيما ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشيء بحيث يتفق الناس في كماله وتنزهه عن النقائص كالعلم بذاته وبحجميع المعلومات والقدرة على جميع

بكثرة الادلة نعم يورد في المناظرات ويستقصى في البيانات للالزام ومزيد الاهتمام لكون المسئلة متفقا عليها بين الفريقين ومسلما عند المتخصصين لالانه حجة (قوله قلت حتى ان الخ) يعني ان ذلك امر مقرر يعرفه كل احد ويتداولونه في اثبات المقاصد فهو تقوية للمنفرد من حيث انه مقدمة لدليله (قوله كلام خطابي بل شعري) خطابي بالنظر الى وجوب كون الواجب المتعالى في اعلى مراتب الكمال بناء على ما نقل من الاجماع وشعري بالنظر الى كون الانفراد اولى من الاجتماع مطلقا فانه خيالي محض وانما يتوهم الاولوية باعتبار ما فيه الانفراد من الاوصاف الفاضلة والافكيف يتصور اولوية الانفراد فيها وجوب النقص (قوله متكلم الخ) قيل الصواب اسقاطه لان الحكماء لا يقولون به وبالسبع والبصر قلت اتفاق الحكماء في كونه تعالى عالما قادرا مريدا ليس في اثبات تلك الصفات قائمة بالذات

بل في تحقق الكمالات التي يترتب عليها في ذاته وبذاته والكلام والسمع والبصر وسائر الصفات سيان في ذلك القدر

(قوله فذهب المعتزلة الخ) يعني المتأخرين منهم من لدن ابي الحسين البصري فانه هو اول من وافق الفلاسفة في عينية الصفات وتابعه من جاء بعده منهم واما قداماؤهم فالصفات عندهم اما امور اعتبارية وهورأى الجبائي واصحابه احوال واسطة بين الموجود والمعدوم كما هو رأى ابنه ابي هاشم واتباعه فتكون مغايرة على الذات لاحالة ثم انهم لا يقولون باصطلاح الاشاعرة في معنى الغير (قوله وجهور المتكلمين الى الثاني الخ) وينبغي ان يكون المراد من هؤلاء الجمهور متكلموا الخالبة والكرامية وقدماء المعتزلة والا فتأخروهم قد عرفت ان مذهبهم العينية والاشعري ومن تابعه قائلون بنفي العينية والغيرية ولو على الاصطلاح واما الحنفية وغيرهم من اعظم الفقهاء وكبار الائمة ومشايخ الصوفية مع انه لا يصح اطلاق اسم المتكلم عليهم وهم يشتمرون عن سماع هذا الاسم فذهب المتقدمين منهم في صفات الله تعالى وامانه العلى بل في كل مالا يتفق به حكم ناجز من احكام الآخرة وتفاصيل احوال القيامة وغير ذلك مما لا يلجى اليه الضرورة ولا يدعوى الى بيان الحاجة هو الثبات ٢٦٠ على بيان الشرع والتقييد بقيوده وعدم

و هكذا في سائر صفاته ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته او غير ذاته اولاهو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث

الممكنات ولو افعال المباد وبسط اليد والجود وكنفي الشريك والولد والمكان والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولى واكمل بالنسبة الى ذلك الشيء في نظر العقل من كونه بحيث يختلفون فيه فلو صح لكان الواجب تعالى على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس في ذلك وهو خلاف المنصوص فظهر ان كونه خطايا او شعريا انما هو باعتبار المقدمة الاولى لان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطايا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبنى عليه وقد اشار الامام الاعظم الى كون الانفراد كالا فكيف يكون حكما بخيلا واما ما قيل في توجيههما فان اولوية كون الشيء منفردا محال تأمل وان اثبتت بدلائل التوحيد كانت تلك الدلائل كافية ولا حاجة الى هذا فقيه ان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطايا وايضا الثابت بدلائل التوحيد نفس التوحيد لا اولويته (قوله ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته او غير ذاته) اي ما يطلق عليه في الشرع والعرف واللغة انها غير ذاته اطلاقا حقيقيا كما يدل عليه سياق كلامه من ان الغير لا يطلق في الشرع

التمدى عن حدوده فلا يتكلمون فيها ولا يخوضون في البحث عنها بل يفوضونها الى الله سبحانه وتعالى ويصدقون بها على مراده ومراد رسوله ولا يجاوزون عن اثبات ما ثبتته ونفى ما نفيه ويسكتون عما عدها واما المتأخرون من اتباعهم فذهبهم في العينية والغيرية على الحقيقة ولا بمحض الاصطلاح على الوجه الذي احده بعض الاشعرية والحق انه يقل احد ممن ينسب الى السنة بزيادة الصفات وامكانها ومغايرتها على الذات الا ابن الخطيب

الرازي من ارجاف اتباع الاشعرية في اواخر المائة السادسة مخافة تكثير الواجبات وتعدد القدماء (والعرف)

بالذات الا انه كان في بدو حدوث هذه المقالة الغثة والعقيدة الرثة يخافى عن اطلاق انها ممكنة وتخافى عن مخالفة السالف بعض خشية ولا يرفض لفظ الوجوب بل يطلقه عليها ويكتفى بالتأويل ويقول المعنى انها واجبة بذات الواجب او بما هو ليس عينها ولا غيرها او واجبة لها الى ان تجارس التفتازاني من مقلدته وصرح بالامكان واذا انتكس عقله وزين له سوء عمله فراء حسنا لم يخش من الرحمن في جعله العوارض الضعيفة الرقيقة القوام صفات كالية للحق القيوم الملك المنان فاطهر الجلادة والحمة الجاهلية وتهالك في اذاعة ذلك التعليم واشاعته بين الفاقة فتبعهما من اهل القرن الثامن وما بعده كل ذى عقل سقيم ورأى عقيم وصار ذلك مذهبا يتداوله في هذه الازمنة عامة من ينسب الى السنة وينسب الى الجماعة وهوارك المذاهب المحدث في الاسلام وانما هو مذهب هذين الرجلين

والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ انكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته كان عالما وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرها من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون الصفات زائدة فانامتلا نحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفي الصفات واثبات نتائجها وغايتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها

والعرف واللغة حقيقة الاعلى الموجود الذي من شأنه الانفكاك عند الاشعري وعلى مالمس بين عند غيره فلا يرد عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح اعني جائز الانفكاك فقلوه وجهور المتكلمين الى الثاني محل نظر ان لم يذهب احد من المتكلمين الى جواز انفكاك الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى القوي اعني نقيض هو هو فقلوه والاشعري الى الثالث محل تأمل لما قيل فانه ليس بمختصر بمذهب الاشعري بل مذهب جميع الاشاعرة والماتريدية بل لان مذهب الاشعري على هذا المعنى يستلزم التناقض فكيف يكون مذهبه ولغيره (قوله والفلاسفة حققوا الخ) اى اثبتوا عينية اثباتا محققا لا ريب فيه حاكين بان ذاته تعالى من حيث ينكشف عليه الاشياء عالم ومن حيث انه مبدأ لذلك الانكشاف علم ومن حيث انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قادر ومن حيث انه مبدأ تلك الحثية قدرة وكذا في سائر الصفات بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة وبلطنة عينية ماجعله الاشاعرة صفات حقيقية كالعلم والقدرة وزيادة الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة ففي اثباتهم العينية نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الآتي فالباء في قوله بان ذاته الخ متعلقة بالتحقيق بتضمن معنى الحكم او تفسيرية للعينية لا للاستعانة الداخلة على الدليل الذي هو ما به التحقيق وذلك الحكم او التفسير صريح في ان تلك الصفات عين الذات والتغاير باعتبار الحثيات فلا يرد عليهم ان الحياة والعلم والقدرة وغيرها ماهيات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شيء واحد وحاصل الاندفاع ان مرادهم ان مبدأ آثار القدرة والعلم وغيرها عين الذات فالمراد بالقدرة مثلا مبدأ آثار القدرة وبالعالم مبدأ آثار العلم من الانكشاف والعلم بمعنى المبدأ عرض عام يصدق على ذات الواجب وعلى الصفات الزائدة في الممكنات فلا بأس في صدق العرضيات المتخالفة مفهومها على ذات واحدة ولا في اختلاف حقائق الافراد المتدرجة تحت كل منها كما عرفت في الوجود فقولنا الانسان عالم بمنزلة الشمس مضنية وفاقا وقولنا الواجب عالم بمنزلة الضوء مضى عندهم فالعلم الذي تضمنه المحمول انتزاعي محض لا وجود له في نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى (قوله فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبار العقلية) اى صفات اعتبارية وليس له تعالى صفة حقيقية

واتباعها الاغنام وزاد في حسن ظن اولئك بها الشتمار احدها بالعلامة والعلامة الآخر بالامام اسمان في غير موضعهما وعنوانان بغير موقعهما ولما لزمهم حدوث الصفات التجاؤا الى الفرق بين معنى القديم والواجب الذات ومنعوا استحالة تعدد القديم على الاطلاق ولما لزمهم المغايرة تسوتوا بما ابدعوه من معنى الغير سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله واما المعتزلة فظاهر كلامهم الخ) وهذا الظاهر مذهب قدمائهم على ما عرفت وهم مع مشاركتهم المتأخرين من الاشاعرة في زيادة الصفات وهو الوبال والقول المحال زادوا عليهم بكذب زائد فجمعوها امورا اعتبارية تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا

في الخارج واستدل الفريقان على نفي الغيرية بأنها لو زادت لكانت ممكنة عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التي جعلها الاشاعرة والماثريه صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهي عين الذات عندهم لاصفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا يمحى في زعمهم والصفات التي جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهي ليست بتلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة لكن لما كان العلم والقدرة واما لهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا يعلم زائد وقدرة زائدة مثلا نعم انبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة هي تعلق الذات بالمعلومات والمقدورات لكنهم لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة عن العلم والقدرة بل عن العالمية او القادرية المعللة بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو عالم بالذات وعلمه عين ذاته وطلبيته زائدة على ما اشار اليه المولى الخيالي فليس للواجب تعالى عندهم علم زائد لاصفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا اورد عليهم الاشاعرة بان قولهم هو عالم ولا يعلم بمنزلة قولنا هذا الجسم اسود ولا سواده وهو سفسطة ظاهرة فلو انبتوا له تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك الايراد وجه اصلا وذلك الايراد متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن الفريقين بان قولهم هو عالم ولا يعلم بمعنى انه لا علم زائد له فقولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود بسواده هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواده وبهذا البيان اندفع ما قيل هذا ينافي ما سبق من انها عين الذات عندهم كالحكماء وما قيل في دفعه ان المراد من العينية قياسه على نفي الغيرية لا يدفعه اذ لا واسطة بين العين والغیر عند غير الاشعري وتابعيه بل نفي الغيرية بالاستدلال الا ان يستلزم العينية فيقع فيها هرب. بقي ههنا كلام هو ان قول الشارح لا خلاف في كونه تعالى عالما قادرا الى آخره يدل على ان الفلاسفة موافقون للمعتزلة في اثبات مثل العالمية والقادرية وغيرها من الاعتبارات العقلية الزائدة وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيقي لا تعد له اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما لا يخفى الا ان يقال مراد الحكماء من نفي التعدد الاعتباري نفيه قبل صدور شيء من معلوماته لا مطلقا كما سنقله عن الشارح

(قوله واستدل الفريقان) اي الحكماء والمعتزلة على نفي الغيرية بأنها لو كانت غير الذات لكانت زائدة عليها ولو كانت زائدة لكانت ممكنة لا تحتاجها في وجودها الى الذات الموصوفة بداهة والاستحالة تعدد الواجب بالذات قطعيا وكما كانت ممكنة فلا بد لها من علة توجد بها فذلك العلة اما ذات الواجب او غيره والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا بالغیر ما ليس بعين فلا نسلم انها لو زادت لكانت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات عقلية مغايرة لذات الواجب فلا تكون من جملة الممكنات التي هي من اعيان الموجودات وان ارادوا الموجود اخرجي الذي ليس عين الذات فذلك الملازمة مسلمة لكن على هذا لا يتم التقريب لان غرضهم نفي مطلق الغيرية حقيقيا كان او اعتباريا ليثبت العينية والاستدلال

(قوله واستدل الفريقان)

اي الفلاسفة ومتأخروا المعتزلة المتابعين لهم المتشبهين باذيالهم في عينية الصفات وفيه اشارة الى انهم عدلوا عن مذهبهم وتابعوا الفلاسفة تحاشيا عن النقص بالذات والاستكمال بالغیر واما الاستدلال بلزوم تعدد القدماء فهو مذهب الاوائل منهم وعلى اصل مذهبهم

لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب او غيره
حينئذ انما ينبغي كونها غيرا حقيقيا لامطلقا ويمكن دفعه باختبار الشق الثاني بحمل
الاستدلال على مجرد نفي الغيرية الحقيقية لاعم اثبات العينية وباختبار الشق الاول مع
تعميم الممكن من الحقيقي والاعتباري بناء على ان كل صفة ولو اعتبارية فهي في وجودها
في نفس الامر محتاجة الى موصوفها والى علة توجدها فيها واعلم ان الاستدلال على
نفي الغيرية بلزوم الاستكمال بالغير المحال جعله صاحب المواقف من ادلة المعتزلة
وصاحب المقاصد من ادلة الحكماء كالاستدلال بلزوم كون الذات فاعلا وقابلا معا
واجبا عن الاول بان الاستكمال بالغير الذي هو تلك الصفة غير محال فيما اذا كانت تلك
الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل هو غاية الكمال وفي تقرير الشارح اشارة الى
امر ين احدهما ان كونه من ادلة الحكماء لا ينافي كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيرا
ما يتشبهون باذيالهم وثانيها التقدح في جوابهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة
بل علة تلك الصفة على تقدير كونها غير الذات فتأمل (قوله وتلك العلة اما
ذات الواجب الى آخره) لا يخفى ان الظاهر من العلة ههنا هو العلة الموجودة
لتلك الصفات ويؤيده الصدور الاتي حينئذ ان قيد الشق الاول بقولنا بالذات
اي تلك العلة اما ذات الواجب بالذات لا بواسطة شيء آخر لم يخصص التردد بين
الشقين كما اذا قيد كل منهما لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شيء آخر
وان لم يقيد به يتوجه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي
الى آخره ما قيل ان اللزوم المذكور ممنوع لجواز ان يصدر واحدة من الصفات
عن الذات والبواقي بواسطة على نحو ما قال الحكماء في صدور المعلومات المتكررة عن
ذات الواجب من غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لا يختص محذور الاستكمال
بالغير بالشق الثاني اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسطة شيء من
الممكنات يلزم الاستكمال المذكور ايضا وقد خصصه بالشق الثاني فالوجه ان يحمل
العلة على مطلق العلة ويقيد الشق الاول بذلك القيد دون الشق الثاني فالمراد ان
علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجودة لها والام
يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لا بد من العلة الموجودة فيلزم صدور الكثير عن
الواحد الحقيقي واما غيره بالذات او بواسطة بان يكون الغير علة موجودة لها او شرطا
للإيجاد فيلزم الاستكمال بسبب شيء من الممكنات وهو محال قطعا لكن على هذا التوجيه
يتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات الذاتية عن ذات الواجب تعالى بواسطة البعض
الآخر اللازم للذات ايضا لا يقدح في كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا في العوارض
الذاتية المستندة الى الذات بالذات او بواسطة المستندة الى الذات ولا يوجب النقص
والاحتياج في الكمال الذاتي الى الغير المنفصل وهو ما اتفق العقلاء على استحالة ولو سلم ان
الاحتياج الى مطلق الغير محال عند جميع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج راجعا

(قوله ناقصا بالذات مستكملا بالغير الخ) لزوم ذلك واستحالة ﴿ ٢٦٤ ﴾ اللازم كلاهما بديهي اولى واجلى من

كل جلى والمرأ في معنى الاستكمال والغير بين البطالان لا يصح اليه الاصغاء اذ من الين المكشوف انه على ذلك الرأي المكشوف يكون في حد ذاته عارياً عن جميع الكمالات ولا يكون له كمال قط الا فيما يلحقه من الحينيات وتغيره من الجهات وليس هذا الا الاستكمال بالغير بعد النقص بالذات وهو معنى قولهم ان الله فقير ونحن اغنياء (قوله كما بينوه) اما كونه واحداً من جميع الوجوه فظاهر من تعقل حقيقة الوجود وتصور المباحث المتماثلة به وتحصيلها كما ينبغي على ان الكثرة تنافي وجوب الوجود واما ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلان البداهة قاضية بان العلة ما لم تكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون لها مع غيره بحيث يتمتع معها بدور ذلك المعلول لان هذه العلة واقتضاها لذلك المعلول لا يمكن صدور عنه استحالة التراجع من غير مرجح ومن الين المكشوف ان الشيء الواحد لا يكون مختصاً بشئ وبغيره لان اختصاصه بكل منهما

وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالماً وقادراً مثلاً الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه في صفات كماله الى غيره فيكون ناقصاً بالذات مستكملاً بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكررة وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه فلا يكون مصدراً للكثرة كما بينوه في موضعه

الى تلك الصفات المتأخرة عن الصفة الاولى كالعلم والقدرة المتأخرتين عن الحياة والارادة المتأخرة عن الكل لارجاعا الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور في امثاله كالا محذور في صدور الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين بكون تلك الصفات غير الذات لا احتياج تلك الافعال الى تلك الصفات لا احتياج الفاعل هذا واورد على الحصر بين الشقين بجواز ان يكون العلة مجموع ذات الواجب وغيره واجيب بان المجموع مندرج في الشق الثاني بناء على ان الكل غير الجزء عند غير الاشعري واتباعه ويمكن دفعه بحمل التردد على منع الخلو والسكوت عن محذوره لاشتراكه مع الشق الثاني في المحذور (قوله وبالجملة يلزم احتياجه في صفات كماله) اي كماله الذاتي (الى غيره) وهو محال عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير في الكمال الفعلي عند الحكماء القائلين بتوقف اليجاد على الشروط والآلات والمعدات والاستعدادات ولدفع التناقض بين كلامهم اورد هذا الاجمال وان قالوا يعود الاحتياج في امثاله الى المنفعل لا الى الفاعل تقول ينكس عليكم في محذور الشق الثاني كما اشترنا (قوله وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه) اي ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحد من جميع الوجوه بحيث لا تعدد فيه لاجسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله وهو واحد الى آخره عطف على جملة يلزم من عطف العلة على المعلول وذلك التعليل مشتمل على المصادرة لان كونه تعالى واحداً من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على نفي الصفات وهو اول المسئلة والفاء في قوله فلا يكون مصدراً الى آخره فضيحة او تفريعية وفيه اشارة الى ان هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل للزوم كذلك هي مقدمة دليل بطلان اللازم (قوله كما بينوه في موضعه) اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد واقوى ادلتهم على هذا المطلب ما نخصه الشريف في شرح المواقف حيث قال لاشك ان العلة الموجدة تجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين باولى من اقتضاها لما عداها فلا يتصور حينئذ صدوره عنها في كل صدور لابدان تكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية في دليلهم هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعلل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت

يوجب عدم اختصاصه بالآخر والا لكان يقتضى ذلك لاغيره ويقتضى الغير لذلك وهو مستحيل (تلك)

بالضرورة وبمازهنوا عليه ان لو صدر عن الواحد امران فصدرته لهذا غير مصدرته لذلك فاما ان يكون المصدرتان عين العلة او يا. خل احدهما او يخرج او كلاهما وكل الشقوق ظاهر البطلان ضروري الاستحالة اذا الاول يوجب ان يكون الشيء الواحد عين الكثير والدخول التركب والخروج التسلسل اذ الكلام يعود حينئذ الى تصور تلك المصدرية وهكذا ولذا نفي بالمصدرية المعنى الاضافي الذي يتحقق بعد صدور المعلول الاول ويتعلق من نسبه الى المبدأ بل المعنى الحقيقي الذي يوجب المعلول ويكون مبداء والتعبير ٢٦٥ بالخصوصية لموز العبارة وذلك المبدأ في صدور الواحد عنه

عين ذاته من غير امر زائد عليه اصلا بخلاف صدور المتعدد وهو ظاهر ولانه يلزمه اجتماع التقيضين فانه لو صدر عنه امر وليكن (ا) وامر آخر وليكن (ب) فجهة صدور (ا) من حيث انها جهة صدور لها ليس مصدرا (اب) بل ليس الا مصدرا (ا) كما ان الانسان من حيث هو ضاحك ليس كاتب او لاشيئا آخر الا ضاحكا فهي جهة الا صدور (ا) وكذا الامر في جهة صدور (ب) فلو صدر (ب) بهذه الجهة التي صدر بها (ا) يلزم التناقض بين صدور (ا) الذي يتضمنه صدور (ب) ولا صدور (ا) الذي يتضمنه صدور (ا) من حيث اختصاص الجهة بل اذا كان له حيثتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور (ا) ومن حيثية اخرى بصدور (ب) ولم يلزم التناقض

تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا تكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا تكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تباين في ذات الفاعل ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان ترتب عليهما علتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الواضح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب عنه حيث قال لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان الخصوصية مع جماعة مشاركة في امر من المعلولات كافية في ترجيح وجود تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية الواحدة مبدأ لا ترين فصاعدا اول المسئلة فلا يرد ما اورده الشارح في حاشية التجريد من انه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يخص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فلكل الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت انقدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة انتهى لانه استدلال باول المسئلة فيكون مصادرة وتلخيص الجواب الثاني اننا لو سلمنا انه لا بد في صدور المتعددة عن العلة من الخصوصية مع كل معلول فلان سلم ان الواحد الحقيقي بالمعنى الصالح للتراع لا يتعدد بالاعتبار والمعنى الذي ذكره الحكماء غير صالح للتراع لانه كلي فرضي غير صادق على شيء في نفس الامر لان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلوب واضافات بل بصفات حقيقية كالارادة فالمعنى الصالح للتراع هو الواحد الحقيقي بحسب ذاته والتعدد بحسب السلوب والاضافات ناظر الى صدور الصفات بالايجاب وبحسب تعلقات الارادة ناظر

المذكور وهذا لا ينافي صدور جميع الموجودات عنه سبحانه وجوده بايجاده وخلقه على ما هو المذهب الحق ولا يوجب اتحاد السلسلة لتكثير الجهات وتعدد الحيثيات بعد صدور المعلول الاول قال الشيخ في الشفاء نحن لانتمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخله في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الاولى

(قوله وايضا يلزم كون الخ) وذلك لان القابل سواء كان القابلية بمعنى الاتصاف او بمعنى التأثير مغاير للفاعل بحسب المصادق والاصلدق لكل فاعل انه قابل لما فعله وبالعكس ولان الفاعل فقط يكفي في وجود المفعول بخلاف القابل فقط فانه لا يكفي لوجود المفعول مطلقا ولان الفاعل من حيث هو فاعل ما لم يجب الفعل لمفعول والقابل من حيث هو قابل ما لم يكن القبول لم يقبل فلا بد في الفاعل من جهة الوجوب وفي القابل من جهة الامكان فالفعل والقبول متنافيان لتنافي لازميتهما من الوجوب والامكان فلا بد ههنا من جهتين يلزم من دخولهما التركب ومن خروجهما التسلسل وكل منهما مستحيل بين الاستحالة (قوله يمنع ٢٦٦) احتياجهما الخ والظاهر يون الذين لا ينفذ

وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا لشيء واحد معا وقد بين في موضعه استحالة وقيل على هذا الدليل يمنع احتياجهما الى علته فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهي قديمة لا تحتاج

الى صدور الافعال بالاختيار فلا يرد ما اورده البعض في حاشية المواقف من ان الجواب الثاني خارج عن قانون المناظرة اذ لا يكون النزاع حينئذ في القاعدة المذكورة بل في انه تعالى واحد حقيقي بهذا المعنى ام لا وهو مبحث آخر انتهى نعم يرد عليه ان ذات الواجب تعالى في مرتبة الصادر الاول واحد حقيقي بالمعنى الذي ذكره لمذكروه الشارح في حاشية التجريد من ان السلب اضافة بين الذات والامر المسلوب واذا الامر فلا اتصاف بالسلب وان تحقق السلب في نفسه فافهم (قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي) اي الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكره فاعلا موجودا لتلك الصفات وقابلا لها اي لتلك الصفات الموجودة في ذات الفاعل قال في المواقف وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى له صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة منه قائمة به (قوله وقد بين في موضعه استحالة الى آخره) بينوه بوجهين احدهما ان الفعل والقبول اي الانفعال اثران متباينان فلو كان فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقي مصدرا لاثرتين وهو محال كما سبق وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اذ لا يجوز تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المفعول بالامكان حيث يجوز تخلف المفعول عن القابل واذا تغيرت النسبتان فلا يجتمعان في محل بسيط حقيقي والجواب عنه لما جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدرا لاثرتين فيجوز ان يكون له نسبتان متغايرتان الى شيء واحد من جهة واحدة وهذا اولي مما قيل في الجواب يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام في الواحد الحقيقي وليس له جهتان (قوله وقيل على هذا الدليل الى آخره) تعلق على بالقول بتضمين معنى الاعتراض اي قيل معترضا على هذا الدليل فيكون جوابا من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لان طرف الاشاعرة النافين للغيرية

نظرهم الى لب الحكمة ولا يصلون الى مخ المعرفة ربما ابدوا هذا المنع بان صفات الواجب لوازم ذاته وحكم لوازم الذات ان تستند الى جاعله ولما كان ذات الواجب غير مجعول فلوازمها غير مجعولة التبة وهو لفسطة بين البطلان فان كون ذات الواجب غير مجعولة يقتضي ان لا يكون لها لوازم مجعولة لغيره اصلا لان يكون لها لوازم غير مجعولة لانه ان اقتضى ذاتها وجودها فيلزم تعدد الواجب او لا يقتضي ذاتها وجودها فلا محالة ان وجودها ولزومها على الذات اما لاقتضاء من جهة الواجب فيلزم ان يكون (قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا

لشيء واحد معا) قالوا في بيان استحالة ان اعتبار كون الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كان واحدا (ولك)

لكان كل فاعل قابلا لمافعل وكل قابل فاعلا لمقابل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحدهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلنا واحدهما في ذاته لزم تركبه وان خرجتا واحدهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثرا للذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى غير النهاية ويثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكررة ولا يتوجه عليه التقصير بكون النفس معالجلا امراضا من رذائل الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقية

الى علة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث ينفي القديم
الممكن واما اذا ثبت ممكن قديم فنفع احتياجه مكابرة صريحة اذمع التساوى لا بد
من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول
بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها الى العلة قول مناقض في نفسه ومناقض
لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة
وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هي الحدوث وقيل
ولوسلما الاحتياج

ولك ان تقول دليلهم السابق على تقدير صحته كما ينفي المغايرة ينفي الصفات رأسا
فيكون جوابا من طرف الكل وحاصل الجواب منع الشرطية القائلة بانها كلما كانت
ممكنة فلا بد لها من علة مستندا بان القديم الممكن لا يحتاج الى علة واما المحتاح هو
الممكن الحادث والضنف الآتي اثبات للملازمة المنوعة بواسطة ابطال السند
المذكور المساوي ولعل منشأ هذا الجواب ما قيل الواجب بالذات هو ذات الله تعالى
وصفاته ولم يدبر ان مراد القائل ان صفات الواجب واجبة لذات الواجب فلا تكون
حادثة بل قديمة كما حوره شارح المقاصد (قوله اذمع التساوى) اى مع تساوى
طرفي الوجود والعدم بالقياس الى ذات الممكن لا بد من مرجح يرجح الوجود
على العدم وهو العلة فالاحتياج الى المرجح على تقدير رجحان عدم الممكن بالنظر الى
ذاته كاذب بعض الحكماء بالطريق الاولى (قوله كيف واحتياج هذه الصفات
الى الموصوف الخ) قيل الاحتياج الى موصوف غير الاحتياج الى العلة وليس بشئ
اذ لا تمتنع وجود الصفة بدون الموصوف بداهة وكان الموصوف متقدما بالذات على
صفته فقد اندرج الموصوف في جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجا
الى العلة قطعا (قوله فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها) اى مع القول
 بعدم احتياجها الى العلة متناقضان لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة
الى العلة لما عرفت وكونها محتاجة الى العلة مناقض لنفي ذلك الاحتياج في نفسه مع قطع
النظر عن سائر القواعد ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث
لما ذكره وتلخيص الكلام يستحيل ان تكون الصفة واجبا بالذات فعل تقدير
وجودها يكون ممكنة لا تحصر الوجود في الواجب والممكن عقلا فان لم نحتاج الى علة
يلزم الرجحان من غير مرجح والا كان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان كما قال
الحكماء للاحداث والا كانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محال فظهر
ان من اثبت الصفات القديمة وجب له ان يقول علة الاحتياج هي الامكان للاحداث
وان من نفيها يجوز له ان يقول هي الامكان كالحكماء وان يقول هي الحدوث كالمعتزلة
النافين للصفات مع القول بحديث العالم (قوله وقيل ولوسلما الاحتياج الخ) جواب
آخر يمنع بطلان اللازم للشق الثاني مستندا بان استحالة غير مبرهن عليها وقوله وانت تعلم

الواحد الحقيقى مبدأ
التكثير وفاعلا وقابلا
معا او من جهة اقتضاء
غيره فيلزم احتياج الواجب
في صفاته الى غيره تعالى
عنه وانه محال (قوله
ينفي القديم الممكن) او يريد
من الحدوث ما يريد غيره
من الامكان (قوله
واحتياج هذه الصفات
الخ) لان المفروض انها
زائدة على الذات ممكنة
الوجود (قوله قول متناقض
في نفسه الخ) وذلك للزوم
امكانه فهي محتاجة البتة
الى موصوفها واما اذا قالوا
بانها واجبة غير مغايرة
للذات ولا متعددة فلا يلزم
ذلك (قوله ومناقض
لقاعدتهم) القائلة بان علة
الاحتياج هي الحدوث قال
بعض المحققين مرادهم
انه علة الاحتياج في الوجود
من حيث انه بعد العدم
وما يعلم بالضرورة من
احتياج الصفات هو
الاحتياج في اصل الوجود
فان الابدان والاحتياج
عندهم على نحوين احدهما
مختص بالصفات القديمة

وثانيهما مختص بالعالم قلت وهو كلام الخ على النهاية فانه لا دليل لهم على ذلك التفصيل ولا معرفة عندهم به

بل باطل بالضرورة فانا نعلم قطعا ان الممكن يحتاج الى العلة لا يمكن تساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ولا مدخل فيه للحدوث فان وصف متأخر للوجود بالفعل لا وصف مفهومه في اعتبار العقل كالا يمكن ولهذا لا يوصف بالحدوث الا بعد الاتصاف بالوجود فكيف يتصور ان يكون علة الاحتياج الى العلة الموجودة وما قاله الشارح في حواشي التجريد من ان مرادهم بالحدوث ههنا كون الشيء في اعتبار العقل بحيث لو وجد كان مسبوقا بعدم لا كون الوجود بالفعل ٢٦٨ مسبوقا بعدم ولا شك ان

هذا المعنى متقدم على الوجود فهو مردود عليه بانه ليس معنى الحدوث وان سلم فهو ليس بمراد لهم ههنا والا لما التزموا حدوث الاعراض آنا فانا ولزم عليهم استغناء الممكن عن المؤثر حال البقاء ولا كون نسبة الممكن الى الواجب نسبة البناء الى البناء والابناء الى الآباء وكل ذلك انما يلزم عليهم من قولهم علة الاحتياج هي الحدوث مع اننا نعلم بالضرورة ان الاحتياج لا يترتب عليه كيف وهو متحقق في الممتنع ثم لما تحقق علة الاحتياج الى نفس علة الوجود فاي حاجة الى علة الاحتياج اليها من حيث ان الوجود بعد العدم (قوله فلا نسلم الخ) جهل قبيح وكفر صريح سبحانه وتعالى عما يصفون

فلا نسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب اذ الدليل انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات متكررة

اثبات للمقدمة الممنوعة بان احتياج الواجب تعالى سواء في وجوده او في صفاته الذاتية الى غيره مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما نقل عن ابن تيمية لان مطلق الاحتياج من سيات النقص بداهة بل بطلانه من البديهيات القطرية اقول لو حمل كلام القائل على ان الحكم يكون جميع الصفات صادرة عن الذات لا بتوسط بعضها في صدور البعض الآخر لم يقم عليه حجة كيف وان صفة الحيوية متقدمة بالذات على سائر الصفات لم يكن بطلانه بهذه المثابة لاسيما اذا كان الاحتياج راجعا الى الصفة الصادرة الى المصدر كما لا يخفى (قوله ولو سلمنا كون علتها الواجب الخ) يعني ونقول لو سلمنا كون علتها ذات الواجب فلا نسلم انه على هذا يلزم المحذور ان كون الواحد الحقيقي مصدرا للامور الكثيرة وكونه فاعلا وقابلا معا وانما يلزم ذلك لو كان ذات الواجب واحدا حقيقيا بالمعنى الذي ذكرناه في الواقع وذلك ممنوع لاتصافه تعالى بسلوب واضافات في الواقع اما السلوب فهي الصفات السلبية كسلب الجوهرية والعرضية والحالية في المحل والحيلة للحال الى غير ذلك واما الاضافات فهي كتعلقات علمه وقدرته ويمكن ان يكون الاضافات عطف تفسير لان السلوب عبارة عن النسب السلبية فهذا الجواب هو الجواب الثاني من جوابي الشريف المحقق كما ان الجواب الثاني يمنع بطلان اللازمين هو الجواب الاول من جوابيه كما حررنا واورد على هذا الجواب في حاشية التجريد بان اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكررة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام

(قوله لاتصافه بسلوب) واضافات السلوب كلها راجعة الى سلب الامكان الذاتي ومصادقه هو وجوب (في)

الوجود بالذات وكذلك الاضافات فليس في شأنه تعالى حيثيات متكررة تكون مصداقا لسلوب واضافات قال الشارح في بعض تصانيفه السلوب والاضافات فرع للسلوب والمضاف فالواجب ليس متصفا بها في مرتبة صدور المعلول الاول

(قوله لاتصافه بسلوب واضافات) رده الشارح في بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع للسلوب والمضاف اليه فالواجب تعالى ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الاول وان كان متصفا بها بعد ماصدر عنه

(قوله والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة الى آخره) حيث قالوا ان خروج الصدرية لا يوجب التسلسل المستحيل فانها امر اعتباري وان الدليل يجري في صدور الواحد ويلزم عليه اتحاد سلسلة الوجود وتحقق نسبة العلية بين كل موجود وموجود وانت خير بان هذا الدخل ظاهر السقوط فان المراد من الصدرية هو الامر الحقيقي المتقدم الوجود كما عرفت وان في صدور الواحد عن الواحد يكون الصدرية عنه ولا يمكن ذلك في صدور الكثير وان لزوم اتحاد السلسلة اذا لم يتبع الذات كثرة متأخرة غير داخلية في ﴿ ٢٦٩ ﴾ قوامها الى آخر ما ذكره الشيخ رحمه الله وبالحلقة المدعى

واضح وانما كثر فيه مدافعة ارجاف المتفلسفة لاهالهم معنى الوحدة واضاعتهم حقيقة الصدرية وكذا حال سائر البراهين المسبوقه في هذا المقصد وفي غاية الوضوح لا ينبغي ان يرتاب فيه احد (قوله) وانت تعلم ان هذا الخ إشارة الى انهم لم يصرحوا بذلك وانما اضطروا اليه تجافيا عن لزوم تعدد الواجبات او ظهور حدوث الصفات

(قوله) فلان سلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد (الواحد) واستدلوا عليه باننا نعلم بدبيته ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالعلول لا يكون له هذا الاختصاص مع غيره ولا يكون صدور ذلك المعلول منه اولى من صدور غيره منها ومن البين ان الشيء الواحد لا يكون مختصا بشئ وبغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم

ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلان سلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم ان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك

في المصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات * فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في اى مرتبة فرض متصف بسلب جميع ماعده عنه تعالى * قلت السلب معتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيئا منضمما الى العلة ليعتد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفى غيرهما وحينئذ لا يعقل تعدد العلة الثاني ان يعتبر له نوع تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الابد صدور الكثرة فلا يتعدد المصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارة تلخيصه لئلا يميز بين الاعداد الا باعتبار الوجود العلمى وجميع أنحاء الوجود معلول صادر عن الواجب تعالى فقبل صدور الكثرة عنه تعالى لا يكون القيود التي بانضمامها الى الذات يتعدد العلل متميزة في الواقع فلا تكون تلك القيود موجودة في نفس الامر اذ كل موجود متميز فقبل صدور الكثرة لا يتحقق علل متعددة موجبة لتلك الصفات المتعددة فلا يصح الجواب المذكور لانه مبني على تسليم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد كما دل عليه كلام الشريف ولاجل كونه دقيقا غامضا يستعصى على كثير من الاذهان امر بالتأمل فلا يرد عليه ما قيل ان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلب امكان النظر مع ان النظر وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته في نفس الامر ثم نقول وقد صرح الشارح في كتبه بان جميع المفاهيم التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر لكون كل مفهوم موضوعا لموجبة صادقة كأن يقال هذا المفهوم متصور معلوم فليتأمل (قوله) وانت تعلم ان هذا (اي القول بصور الصفات عن الذات لا تجوز ذلك الصدور كما وهم (قوله) ينساق الخ) شروع في دفع معارضة على مثبتى الصفات بانه لو كان له تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات

عدم اختصاصه بالآخر وهو ظاهر فلا قضاء ان استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لم يكتف باحدهما وبالاخر من جهة واحدة فيكون من حيث انه يقتضى ذلك لا غيره يقتضى غيره لا ذلك هف فلا بد من استنادها الى جهتين مختلفتين في الذات يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للآخر دون غيره وما اذا كان الصادر امرا واحدا فنختار ان الذات بذاته مختص بهذا الامر الواحد مرتبط به فلا محذور حينئذ (قوله) وانت تعلم ان هذا ينساق الخ (اي انت تعلم ان كون الصفات زائدة صادرة عنه تعالى ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلام وجبالها لا اختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشيء على نفسه او التسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية يتوقف على العلم والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها مبادئ لها

اما بطريق الاختيار فيلزم التسلسل وحدوث الصفات اما الاول فلان إيجاد القدرة مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال الشريف لكنه لايجرى في الصفات التي لايتوقف عليها الإيجاد كالكلام والسمع والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثاني فلان كل ماصدر باختيار فهو حادث وفقا بين الحكماء والمتكلمين وان تردد فيه الآمدى واما بطريق الإيجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اى الثابتة بالدالة العقلية وتلك القاعدة ههنا هي ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة الاحتياج هي الحدوث او ان كل صدور بالايجاب نقص في حقه تعالى وذلك التخصيص يوجب انتقاص تلك الدالة العقلية التي لا تقبل النسخ والتخصيص بخلاف الدالة العقلية التي يقبلها فيجوز تخلف حكم المدلول فيها في بعض المواد ولايجوز في الدالة العقلية فاما ان يبطل تلك الدالة العقلية الموردة على تلك القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع انا نختار الثاني ولا نسلم انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذ القاعدة لاتشمل الصفات ببناء على ان موضوع تلك القاعدة مقيد بقيد يخرجها وهو على الاحتمال الاول والثالث قيد الحدوث اى كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثاني قيد المصنوعات اى علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن الذات قديمة ذاتا وصدورا وخارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات ولو سلم ان القاعدة يشملها فلانسلم ان ذلك التخصيص مستلزم للمحذور واما يستلزم لو كان ذلك التخصيص باستثناء ما جرى فيه تلك الدالة العقلية وذلك ممنوع لجواز ان يذكروا قاعدة كلية شاملة للكل اعتمادا على ظهور استثناء الصفات عقلا كما في قوله تعالى خالق كل شئ اظهر كون ذاته تعالى مستثنى عن الشئ عقلا وحينئذ يكون الدالة العقلية قائمة على البواقي بعد الاستثناء والدليل العقلي لهذا الاستثناء والتخصيص اما على الاحتمال الثاني في القاعدة فهو الدالة الدالة على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال الاول فهو ماسبق في محذور الشق الاول من ان الصادر بالاختيار حادث ضرورة واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصدور اما بالايجاب واما بالاختيار فصدور الصفات بالاختيار لكونه مستلزما لحدوثها نقص في حقه تعالى فيكون صدورها بالايجاب كالا بخلاف صدور المصنوعات اذ لا بأس في حدوثها في صدورها بالايجاب اضطراب من غير محذور في الاختيار وهو نقص فيهنما فرق واضح وقوله كما يخص الحكم بزيادة الوجود الخ اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع منكم ايها الحكماء في القول بزيادة الوجود والتشخص على كل ماهية الا الواجب تعالى فاهو جوابكم فهو جوابنا في كلام الشارح هنا على الاحتمالين الاولين رد لما اورده شارح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة الى الذات بطريق الإيجاب لا بطريق

(قوله اذ يجادها بالاختيار غير متصور) لانه لا يكون الابد العلم والقدرة والارادة فلو كان يجادها بالاختيار لزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في تلك الصفات (قوله ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية الخ) وان كانت فيه محاذير من جهة كون الواجب ناقصا في حد الذات عاريا عن الكمالات مستكملا بذاته الصفات ومن جهة كون كمالاته ضعيفة ناقصة عرضية من جنس الممكن وهو معنى قولهم ان الله فقير ونحن اغنياء ومن جهة لزوم حدوث الصفات ومغايرته على الذات حق المغايرة لان الذي يعرفه اهل اللغة وينطق به الشريعة من معنى الحدوث هو كون الوجود من غيره فهو المنفى عن الواجب وصفاته والمثبت لغيره ومعنى الغير هو الموجود الآخر المتفك بحسب الوجود عنه بان يكون لهذا وجود ولذالك وجود آخر ومن جهة كون الواحد مبدأ للكثرة وكونه فاعلا لها وقابلا وامتناع ذلك كله حق ثابت عند اهل ثبوتنا لامراده ومتيقن به بحيث لا عدل له وقد اعترف به الشارح في محله وحقيقه بما لا مزيد عليه وان حاول المتأخرون فيه بالباطل فلا اعتداد بهم وحجتهم داحضة عند ربهم ولذلك قال الشيخ علاء الدولة السمناني رحمه الله في كتابه المسمى بالعروة الوثقى ان القائل بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد متمسكا بقوله تعالى ﴿خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾ وهذه سنة الله في خلق خاتمة التراكيب التي هي المطلوب لنفسها من إيجاد الموجودات كما قال في محكم تنزيهه وسخر لكم مافي السموات وما في الارض جميعا معصيا بحبل العقل في اثبات وحدة الذات وتنزيهه عن ان يكون مصدرا للصادرات المختلفة والاعراض الطارئة يجب تصديقه ﴿٢٧١﴾ وقد برهن العقل على انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد انتهى

وقال السيد الشريف في بعض كتبه ان المدعى قريب من الوضوح بمعنى البديهة وقد ورد في الحديث ان اول ما خلق الله تعالى العقل والاول بشهادة اللغة هو الفرد السابق من جنس ما اضيف هو

الصفات اذ يجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخص القاعدة كما يخص الحكم بزيادة الوجود والتشخيص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الاختيار ليلزم كونها حادثة او كون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى ومثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما اسناد الصفات عند من يثبتها فانما هو بطريق الايجاب وكذا قولهم علة لاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا ينبغي ان مثل هذه التخصيصات

اليه فالمعنى ان الفرد السابق من جنس الخلق هو العقل فلا يكون الخلق الاول والاوحد اول هذا قال الشيخ العارف السيد علي الهمداني الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالدليل العقلي والكشفي والشرعي (قوله لان القاعدة لا تشملها الخ) لان ما اعتمدوا عليه في اثبات الاختيار للصانع للعالم هو لزوم قدم العالم الذي ثبت حدوثه لو صدر عنه بالايجاب فان المستند الى الموجب القديم يجب قدمه واما الصفات الزائدة التي ائبتهوا له تعالى فهم لا يعتبرون بحدوثها (قوله كما يخص الحكم الخ) هذا انما يكون تخصيصا للقاعدة لو ثبت زيادة الوجود على الاطلاق بدليل يوجب ذلك ثم استثنى من عموم مقتضاء وجود الواجب كافي القنون التي يكتفي فيها بحصول الظن حيث يخص بعض الافراد بدليل معارض لمقتضى العموم وليس الامر كذلك في مسئلتنا

(قوله لان القاعدة) وهي كونه تعالى فاعلا غير موجب لا يشملها اى الصفات بل هي مختصة بماعدا الصفات اذ الادلة الدالة عليها لاتدل عليها على وجه يعبر بالصفات ويشملها ولو سلم شمول تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان للعقل ان يخص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار بماعدا الصفات اعني العالم كما يخص الحكم بزيادة الوجود والتشخيص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات غير الواجب فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخيص وسائر الصفات زائدة في جميع الموجودات واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور غير زائدة في الواجب على ما قرر عند الحكماء الكاملين في العقل

(قوله والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار ﴿ ٢٧٢ ﴾ اليه) قلت لاشارة فيه اصلا الى

الا في الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى لكنه اشار اليه بقوله متصفا بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص قد وردت بكونه تعالى علما وحيا وقادرا ونحوها

في الاحكام العقلية مشكلة جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد لما اورده شارح المواقف حيث قال يتجه ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا انتهى ومن غفل عن حقيقة المقام بالانفان تكلم بالهذيان (قوله والمصنف وان لم يصرح الى آخره) بيان ان المصنف من مثبت الصفات الزائدة كما هو رأى الاشاعرة لان النافين (قوله لانه اراد به نفي العينية) حيث صرح بالصفات وفيه نظر لانه ان حل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية الزائدة يحتل ما سلفه من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه جميع العقلاء وان حملت على مطلق الصفات فلا يدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية كما لا يخفى ولا يخلص الابان المراد مطاق الصفات واجماع العقلاء مبنى عليه لكن المصنف اراد به بطريق الكناية نفي العينية ولذا قال الشارح ولا يخفى بعده (قوله واستدل القائلون بالغيرية) وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال مشتركا بينهم وبين قدماء الاشاعرة ولا يجوز حل القائلين بالغيرية ههنا على ما يعم الاشاعرة بان يحمل الغير هنا على نقيض هو هو اي مالم يس بعين سواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور او مجازا فيه كما عند الاشاعرة فكأنه قال واستدل النافون للعينية اذ ياباه قوله الآتي واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره الى آخره فالغير هنا محمول على مالم يس بعين حقيقة ولا واسطة بين العين والغير بهذا المعنى ولذا لم يصح دعوى البداهة في نفي العينية ههنا لانها تستلزم دعوى البداهة في الغيرية فيبطل الاستدلال بخلاف العين والغير بالمعنى الذى سيذكره الاشاعرة وان خفى على بعض الاذهان القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوه من جعلتها مذكورة الشارح من قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه مذكوره امام الحرمين من انه لا بد في القياس من جامع للقطع بان لا يصح الحكم بكون الفاعل الغائب جسما بناء على ان كل فاعل نشأه جسم والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فاذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالية بعلم او مشروطا بشرط كالعالية بالحياة او تقرر حقيقة في محقق لكون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به

الزيادة بحسب الخارج على مذهب اليها عامة المتأخرين من الاشاعرة نعم يدل على اتصاف الله تعالى بها انضماما او اتزاعا اعم من ان يكون في الخارج عينه او غيره اولا هو ولا غيره كيف فان المصنف لا يقول بالزيادة حيث صرح فيما بعد بقوله وصفاته واحدة بالذات فسرر الشارح الى غير مراده وقال في المواقف والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود وما اورده عليه ساقط واستعرف انه من ضيق الفطن وان صدر من اولى الفطن (قوله واستدل القائلون بالغيرية الخ) يشمل كل من يقول بالغيرية والزيادة سواء قال بانها امور اعتبارية او حال وواسطة بين الموجود والمعدوم كقدماء المعتزلة او قال بانها امور موجودة في الخارج سواء قال بنفي الغيرية بالمعنى المتبدع كالتأخرين من الاشاعرية اولا كالكرامية والحنابلة يدل على ذلك قوله الا ترى ان القدرة ليست بمؤثرة عند الاشعري وقوله نفي العينية بديهي (قوله لانه اراد به نفي العينية)

حاصله ان قوله متصفا بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة (العلم)

(قوله وايضا) لعل الفرق بينه وبين ﴿ ٢٧٣ ﴾ الاول ان الاول مبناه على ما استقر أمصادقات العالم وتبني افراد من

صدق عليه ذلك المفهوم مثلا وقياس الغائب على الشاهد والثاني على التقليد المحض على ظاهر تفسير اهل العربية بقولهم من قام به الحدث لابان الاول باخذ العلية فان مصحح حمل العالم عليه قيام العلم به بخلاف الثاني فان العالم مثلا على التقديرين من قام به العلم سواء كان مصداق حمله او لا على ما يشهد به الفهم السليم والطبع المستقيم لكن الدليل هو الاستقراء الغير التام وقياس الغائب على الشاهد على الاول والتقليد على ظاهر تفسير اهل العربية في معنى الفاعل على الثاني هذا (قوله وان اوهم الخ) اشارة الى ان مرادهم من هذا التفسير ليس ما يتخيله ظاهر اللفظ

(قوله وكون الشيء علما معلل بقيام العلم به) فيكون العلم قائما بالعالم فهو قوله ضرورة ان القائم بالشيء مغاير لذلك الشيء بمعنى جواز الاشارة الى كل منهما تحقيقا وتقديرا بدون الآخر على ما ينبغي كونه معنى معتبرا للمغايرة

وكون الشيء علما معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهى مع الفارق الا ترى ان القدرة قد تزول في الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه فيه وفي الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية العلم وان الحكم بكون العالم علما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرها وما قيل علية الشاهد ممكنة تعلل بعله وعالية الغائب واجبة لا تعلل بعله فمدفوع بان العالمية لكونها صفة لا تكون واجبة بالذات بداهة بل واجبة بالغير والواجب بالغير معلل بذلك الغير وهو ذات الغائب هنا كما في شرح المقاصد وفي المواقف وشرحه احتج الاشاعرة بوجود ثلاثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء علما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد من اثبات اصله فكذا شرطه في الغائب عنا اي واجبا كان ذلك الغائب او ملكا او جنيا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول يعني انه لا يفيد اليقين المطلوب في المطالب النكلامية كيف والقائس معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا كما اشار اليه الشارح بقوله الا يرى الى آخره فيكون قياسا فقهيا مع الفارق لامع الجامع بل قد يمنع ثبوت العلم والقدرة وغيرها من الصفات في الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لاماى مشتقة منها فيضمحل القياس بالكيفية ولا يخفى ان منع ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرها من الصفات في الشاهد قريب من المكابرة واما القدرح بكونه قياسا مع الفارق فقد اجاب عنه شارح المقاصد بان الفروق المذكورة لا يدرج في حجة القياس المذكور اذلا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالنقصان فان العلم انما يوجب كون الشخص علما من حيث كونه علما لا من حيث كونه حادثا او قديما او عرضا الى غير ذلك واما القدرح بان القياس لا يفيد اليقين في دفعه ما ذكره اهل الاصول من ان القياس بعله منصوصة في المقيس عليه يفيد العلم الفعلي اذ لما كان علة عالمية الشاهد وقادرية مثلا هي علمه وقدرته قطعا بلا ريب كان في حكم القياس بعله منصوصة اذ الاحتياج الى التنصيص في الادلة الثبالية لتعيين العلة قطعا فانهم (قوله وليس معنى العالم الى آخره) اي ولا نعلم ان حد العالم ذلك الى آخره اقول بعد ما اتفق ائمة العربية على ان معنى العالم من ثبت له العلم والثبوت للغير هو القيام فتجوز خلافه احتمال باطل فالصواب ان يقول وليس معنى العالم من قام به العلم الحقيقي الزائد بل العلم المأخوذ فيه اهم من الحقيقي كما يقوله الاشاعرة في علم الله تعالى ومن الاعتباري

(قوله ما يعبر عنه بالفارسية الخ) يعنى ان العالم من يصح ان يكون مصداقاً لحمل العلم بالاشتقاق ومطابقاً للحكم به سواء كان ذلك بذاته او باعتبار انضمام امر آخر خارجاً او ذهنياً او اعتباراً ثم يعلم بالنظر والتفحص انه عينه او غيره زائد عليه اولا هذا ولا ذلك والعمدة فيه البرهان والمتبع ما اقتضاه البيان فان الحقائق لا تقتصر من الاطلاق العرفية (قوله واستدل القائلون) قلت هذا الاستدلال منهم بعدائيات الزيادة في زعمهم وهى نفس الغيرية بالمعنى اللغوى كما عرفت فلا يرد ان دعوى البداهة فى محل النزاع غير مسموعة لاسيما وقديذهب الى خلافه جمع كثير من العقلاء وكيف فان اتحاد الاثنين بدبى البطلان واتفق عليه العقلاء فى كل زمان (قوله فبان الشرع الخ) حيث لا يحنث من حائف ليس فى الدار غير زيد او غير عشرة مع وجود ﴿ ٢٧٤ ﴾ صفاته واجزاء العشرة ولا يكذب

ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا وبمرادفاته فى اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم اولا واستدل القائلون بانها لاهو ولا غيره بان نفي العينية بدبى فلا يحتاج الى الدليل واما نفي الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة

كما يقوله الامام الرازى حيث ذهب الى ان العلم مطلقاً من مقولة الاضافه بل كثيراً ما يطلقون المصدر على الحاصل بالمصدر كالعالمية فيكون معنى العالم من قام به العالمية كما يقوله المعتزلة فى علم الله تعالى اللهم الا ان يحمل مراده عليه (قوله بان نفي العينية بدبى) لان صفة الشيء لا يكون عين ذات الموصوف بداهة ولعل هؤلاء القائلين متأخروا الا شاعرة ولم يلمحوا ان مراد القائلين بالعينية ليس كما توهموا بل مرادهم ان مثل العلم والقدرة وامثالهما صفات اتزاعية لكن مبدأ اتزاعها هو الذات كما فى قولنا الضوء مضي لا الامر الزائد على الذات كما فى الشمس مضيئة كما حققه الشارح ونقلناه فيما سبق ولذا احتاج قدمائهم فى نفي العينية الى ادلة مفصلة فى كتب الكلام ومن جعلتها ما تقدم من قياس الغائب على الشاهد (قوله فبان الشرع والعرف واللغة الى آخره) قال الشريف المحقق فى شرح المواقف ولا يخفى ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقبل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل التقديمية بخلاف سواد الجسم مثلاً فانه غيره قال الآمدى ذهب الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقاً ورازقاً ونحوهما مالا يقال انها عين او غير وهى ما يمنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعالم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتسايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه فعلى هذا فلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل

المخبر فيه اذ لا يفهم منه عدم الصفات وعدم الاتحاد ولا يخفى عليك ان ذلك لو تم لدل على نفي الغيرية عن الصفات المخلوقات وهو خلاف مذهبهم فانها من الاعراض وهى غير باقية عندهم لا يقال هم يدعون نفي الغيرية عن طبيعتها فى ضمن افرادها المتعاقبة لانا نقول بعد الاغراض عن تصريحهم بان صفات الحدثات غير ذاتها الاشك ان المحل متصف بفرد منها عند الاخبار فيلزم نفي الغيرية من هذا الفرد ايضا وهم لا يقولون به وقد قال محمد بن الحسن فى الجامع الصغير انه لو قال ان كان فى الدار الازيد فعنده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان

فى الدار صبي او امرأة حنت وان كان فيها حمار او ثوب لا يحنث ولو قال الاحمار كان المستثنى منه (ان) الحيوان فلو كان فيه حيوان غير الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لا يحنث وعلى هذا القياس

(قوله بان نفي العينية بدبى) فانا نعلم بدبى ان الصفة لا يكون عين الموصوف يرد عليه ان هذا ليس نفياً للعينية التى يدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات عيناً لله تعالى عندهم هو ان ذاته تعالى ينوب مناب الصفات بمعنى ان ما يرتب على تلك الصفات فى الماهيات الممكنة يرتب على ذاته تعالى من غير حاجة فى ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات ذاتها الا ان يقال ان هذا الاستدلال من القائلين بانها لاهو ولا غيره بعد اثباتهم الصفات

(قوله وانت تعلم الخ) والانصاف ٢٧٥ ان ايراد امثال هذه الكلمات الركبة والاحاديث السخيفة في محل

والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد وليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه

ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها انتهى ونحن بتوفيق الله تعالى نقول ليس مراد المستدلين ما يفهم من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المفارقة كاللازمة في انهما ليست غير الموصوف كيف وهو مخالف لما نقله الامدى وغيره عنهم بل مرادهم انه لو كان الغير في الشرع والعرف واللغة شاملا للاجزاء او الصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة عندهم على انتفاء حصول زيد او العشرة في الدار ضرورة امتناع حصول الكل او الملزوم بدون حصول شيء من الاجزاء والاوزام كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة على عدم حصولهما في الدار باطل شرعا وعرفا ولغة بل هي انما تدل بحكم الاستثناء على حصولهما فيها او لا تدل على شيء من حصولهما وعدم حصولهما بناء على ان الاستثناء من حكم النفي حكم بالاثبات عند الشافعية وليس حكما بشيء من النفي والاثبات عند الحنفية كما تقرر في الاصول واما كونه حكما بنفي الحصول عنهما او مستلزما له فمالم يقل به احد من اهل الشرع والعرف واللغة فعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ما ليس بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة لا المفارقة ايضا اذلا يلزم من انتفاء انتفاء الموصوف نعم يتمتع خلو الجسم عن صفة ما من الصفات المفارقة لكنها لا بشرط التعيين صفة لازمة ولهذا ساء لهم هذا الاستدلال مع قولهم بان بقاء كل عرض ولو لازما تجدد الامثال وبالجملة دل دليلهم على ان هذا المحل المشخص مع هذا العرض المشخص متغايران عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع عرض ما من العوارض الحالة فيه ليسا بمتغايرين عندهم لعدم صحة الانفكاك من شيء من الجانبين فصحة الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بين الذات والصفة وبين الصفتين فيكون استدلالهم موافقا لما نقله الامدى نعم يجبه على استدلالهم ان عدم دلالة تلك العبارة على نفي حصولهما في الدار بدون التخصيص بما عدا الاجزاء والصفات اللازمة في الشرع والعرف واللغة ممنوع لجواز ان لا تصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ما سيذكره (قوله مع ان فيها اجزاء زيد) من يده ورجله وصفاته من قيامه وقعوده وغيرها وهذا ناظر الى المثال الاول وقوله وآحاد الرجال اى العشرة ناظر الى المثال الثانى والمثالان للتخصيص على ان ما ليس بغير الجزء اهم من الكل الحقيقي المتصل الاجزاء في الحسن ومن الكل الاعتبارى المنفصل الاجزاء (قوله وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة) اى بهذين المثالين وغيرها مما ذكره هنانى الحصول في الدار عن غير زيد المتنى بكلمة غير في المثال الاول وعن غير العشرة المنفية بكلمة الغير في المثال الثانى بشرط ان يكون ذلك الغير من نوع ماضيف اليه الغير وتلخيص مراده ان هذه الامثلة انما صححت في الشرع والعرف واللغة لاجل ان الاستثناء فيها مفرغ

بيان المذهب الحق واقامة
البرهان على العقائد
الاسلامية تضعيف لاسر
الدين و جناية عظيمة
على الحق المبين فان الناظر
فيها يتمتع من وهنها
وتظهر ضعفها فيسمى
بسبب ذلك اعتقاده في
احكام الشريعة كلها و
بحسب انها في الوهن
وضعف البراهين بهذه
المثابة فيعدل عن المذهب
الحق الى غيره ويتهاون
باهله ويظن ان الصحيح
هو ما عليه خصومهم بل
يستريب في الشرع ويظن
انه مبنى على الجهل والخيالات
الفسارغة ولذلك قيل
ضرر الشرع بمن ينصره
لابطريقة اشد من ضرره
من يظن فيه وان العدو
العاقل خير من الصديق
الجاهل وهذا الشارح
غفره الله لما امن نظره
واتقن فكره في القواعد
العقلية والقانون الحكيمية
كوشف عنه غطاء وحدد
في بصره فرائى ان تصانيف
المفلسفة والكلاميين لا
تفيد شيئا من الحق ولا
يكشف عن الامر الواقعي
قط فجاوز عنها الى
مصنفات الحكماء واعيان

العلماء وعمق نظره فيها فحصل له السعادة والوصول الى حقيقة الحكمة ولباب المعرفة ثم لما انتهى التوبة الى

النظر في معتقدات اهل الحق وطريقة السنة تقع بما في كتب المتفلسفة ولم يفارق حريم كتب المتأخرين من الاشعرية وقصر نظره فيما ذكروا فيها من الآراء السقيمة والاهواء العقيمة وقيد نفسه بها وصدقهم فيها نسبوه الى اهل الحق من تلك العقائد الرثة والقواعد الغثة ولم يمتد عن حدود ماوردوه فيها وماوقع نظره الى ما صنفه اهل الحق في عقائد الاسلام وحققوا فيه مقاصدها من قدماء الحنفية والصوفية وغيرهم من حذاق الاشاعرة وكان ذلك اجدر به والنظر فيه واجب عليه وما كان يسهل الاهمال فيه والاعتراض بمنافيه فقام ضد الجميع ماحققة من المسائل الحكمية في محله وفصله في تضاعيف تصانيفه وليس الامر على الناظر في كلامه فهو كما ترى لا يتكلم الا على سبيل الحكاية او على نحو ابراز الشبهات الخاطرة عسى ان يتمكن من ان يقول ان حكاية الباطل لاخير فيه وان المعترض لا مذهب له مذهباً بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فان اتساع نظره في العقليات وانكشف بصيرته لم يرخص له في تقليد ما نسب المتفلسفة الى السنة والجماعة وعزوه الى المذهب الحق وتخوفه عما يلحقه من معرفة الذنبة الى الانحراف عن الجادة وانحلال العقيدة صده عن اظهار ما في ضميره فلا هو بمحمود فيها علمه ولا معذور فيما عمله بل كان الواجب عليه الانصداع بالحق والانغلاق عن تقليد اراذل الفرق لا الانخداع ومخافة الفرق والامر ظاهر للمتبصر ومستيقن به للمتذكر كيف فان مذهب اهل الحق وطريقة السنة والجماعة هو الذي جاء به الرسول المصوم عن الخطاء والكذب المحفوظ عن الافتراء والزور ﴿ ٣٧٦ ﴾ وتلقاه امة المرحومة عنه ومحال

اذ المراد بهذه الامثلة نفى غير المنفى من نوعه

خصص فيه المستثنى منه بنحس المستثنى او بنوعه بقدر الاملان كما تقرر في محله فالمراد منهما ليس فيها انسان او رجل غير زيد او عشرة رجال ولا تصح بدون التخصيص اصلاً والا لم يكن ثوب زيد وامتعة الدار غيرهما ايضا واللازم باطل وفاقا فان بنى الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات فلا يدل على عدم مغايرتهما للكل والموصوف بل على مغايرتهما لاحتياجه الى التخصيص المذكور وان بنى على عمومهما فالدليل جار في الثوب والامتعة مع تخلف المدعى فيهما بقي كلام هو ان آحاد العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع على المنطقي اى الانسان او على اللغوي

ان يرد الشرائع الالهية
بابطال القضايا العقلية
والالفات حكمه البعثة
بالكنيسة وبطلت النبوة
بالجملة وهو واضح للمتأمل
ادنى تأمل ثم العقائد مما
كلف به الجمهور فلا بد ان
تكون ظاهرة في غاية
الظهور والافهم في معرض

الخطاء والغلط وعلى شفا حفرة من اتباع الهواء والرأى المسقط والخطى في باب العقائد غير معذور (اى)

بل لا محالة، أثوم وموزور ومن ضرورة ذلك ان يكون ادلتها التقليدية متطابقة ووجهها العقلية متظافرة فهي اذن مانطق به الوحي وورد به الشرع مع الثبات على حدوده والنقيد بقيوده باثبات ما اثبتته ونفى ما نفاه والسكوت عما عساه وليس هو بالذى ركبه طوائف المتكلمين من الآراء الواهية والاهواء الردية الداهية فلا يتصور ان لا يكون لها دليل فضلا عن ان يقوم البرهان على بطلانها ويشهد الضرورة والوجدان بخلافها (قوله نفى غير المنفى الخ) قال في بعض الحواشي اراد بالنفى ما يفيد كلة ليس وبغير المنفى ما لم ينصف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير في نوعه لما ذكر في الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالخاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس في الدار غير زيد هو انه ليس فيها عمرو وبكر وغيرها من افراد نوعه الذى هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليست من هذا القليل وكذا مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من هذه الآحاد العشرة وظاهر ان شيئا من هذه الآحاد العشرة ليس مغايرا لكل واحد منهما ضرورة كونه عين بعضها هكذا يذنب ان يفهم هذا الكلام قلت وهو بعينه مفاد ما نقلناه عن محمد بن الحسن رحمه الله واثار بقوله هكذا الى سقوط ما تعلق بعضهم

(قوله اذا المراد بهذه الامثلة نفى غير المنفى من نوعه) اراد بالنفى ما يفيد كلة ليس وبغير المنفى ما لم ينصف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير في نوعه لما ذكر من الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير والخاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس فيها عمرو وبكر وغيرها من افراد نوعه الذى هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليس من هذا القليل ونوعه وكذا مرادهم

(قوله وقد عرف الاشعري الخ) ليعني للغير بحسب اللغة والعرف ولا بحسب استعمال الشرع الاما ثبت في كتب اللغة من انه اسم ملازم للإضافة في المعنى ويقطع عنها لفظا ان فهم معناه وتقدمت عليها كلمة ليس ومعناها سوى فقولا رجل غير زيد بمعنى سواء وماعده وقد تكون بمعنى لا كما في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد اي جائئا لا باغيا وبمعنى الاقرب اعراب الاسم التالي ولم تستعمل قط بمعنى تقيض هو ولو فرض ورودها بهذا المعنى فاي داع للحمل عليه فيا نحن فيه فالغيرية ليست الاصفة للموجود المنفك عن صاحبه بحسب الوجود بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود آخر والمتقدمون من اكابر العلماء واعظم الفقهاء شكر الله سعيهم كانوا اذا عرض عليهم الشبهات التي احدها ارباب المقالات في صفاته تعالى يقولون لاهو ولا غيره بمعنى انا لا نقول بهما ولا نخوض في البحث عن ذلك لعدم الحاجة وانما الواجب علينا توصيفه سبحانه بما وصف به نفسه وسماه واعتقاد انه حق ثابت له بالمعنى الذي عناءه وان الزيادة عليه بدعة يشترك فيها السائل ﴿ ٢٧٧ ﴾ لتعاطيه ما ليس له والحجب لتكلفه ما ليس عليه ثم لما تنزل الزمان

وكثر العدوان وتولدت الشكوك والشبهات وظهرت البدع والخرافات ورسخ في القلوب الدخيل اضطر علماء القرون الوسطى والفضلاء الخذاق من المتأخرين الى تصوير المبحث وتقرير ما تشبهوا عليه من ذلك المتوارث على جملة من التاخيص والبيان حماية للحق عن البطلان وتقدير الجنان لجناح الرب عن هواجس القلوب وتزيمه سبحانه عن رواجس الربوب بما هذا محصله ان الذات المقدس بذاته بما هو هو اي من غير اعتبار امر خارج عنه وحيثية زائدة

والالزم عدم كون ثوب زيد والامتنعة التي في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان

اي الرجل فبعد تخصيص الغير بنوع ما اضيف اليه لا يصح المثال الثاني اذ يلزم نفي الحصول عن كل جزء من اجزاء العشرة فيلزم ان لا تحصل العشرة ايضا وهو باطل كما قدمنا فالصواب ما في شرح المواثيق وغيره من ان المراد بالغير عدد آخر فوق العشرة وما قيل في توجيه كلامه من انه محمول على عدم مغايرة اجزاء العشرة لها فاسد لان هذا القدح من طرف جمهور المتكلمين القائلين بان الغير تقيض هو هو فيكون الجزء والكل متغايرين عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعترافهم بخلافه ولا يخص الا بان يحمل مراده على النوع اللغوي وهو الكلي المقيد بقيد كرفية مؤمنة فالمراد من المثال الثاني ليس فيها رجال فوق التسعة غير عشرة رجال فيؤول الى ما في شرح المواثيق وبعد ذلك فالاولى من نوعه اوجسه (قوله والالزم عدم كون ثوب زيد الخ) ثوب زيد ناظر الى المثال الاول والامتنعة ناظرة الى كل من المثالين وان جعل زيد من جملة العشرة كان كل منهما ناظرا الى كل من المثالين وعلى التقديرين فالضمير المفرد في خبر الكون اعني قوله غيره عائد الى المنفى العام من زيد ومن العشرة لالي زيد فقط ليخص الدليل بالمثال الاول ويحتمل دليل الثاني على المقايضة (قوله وقد عرف الاشعري الخ) لما قدح في دليل القوم شرع في الاستدلال على نفي المغايرة بين الذات والصفات بتعريف الاشعري الظاهر في ذلك (قوله بانهما موجودان الخ) اي خارجان فلا مغايرة بين

عليه منشأ لاتزان الاوصاف العلى ومناط للحكم بالاسماء الحسنى وليست هي الفاظا مترادفة معانيها واحدة بل هو سبحانه مع كمال وحدته معدن كل الكمالات ومخزن جميع الخيرات تنبعث عنه انبعاث النور من المضيء بالذات ويكون مصداقا لحملها ومناط للحكم بها وترتب عليه الآثار المتنوعة ترتبها على زوائد الصفات وجل جناب الحق عن فقد خبر وكال اوفوت جلال او جمال وعلى هذا المنوال جرى ابو الحسن الاشعري وحذاق اصحابه وقدمائهم العارفون بمذهبه فقالوا في تعريف الغيرين انهما موجودان يتصور انفكاكهما في الوجود بالمعنى المعهود وصفات الله

بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من آحاد هذه العشرة وظاهر ان شيئا من آحاد هذه العشرة ليس مضافا لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها فكذلك يدعي ان يفهم هذا الكلام (قوله والا لزم الخ) لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا من نفي غير المنفى من نوعه بل كان المراد نفي غير المتنى مطلقا لزم ان لا يكون ثوب زيد والامتنعة

اعتبار العقول والملاحظات
وفي مرتبة الحكاية دون
الحكي عنه وفي المطابق
بالكسر دون المطابق عليه
هذا وكان الامر على ذلك
الى ان انتهى النوبة الى
فخر الدين بن الخطيب
الرازي في اواخر المائة
السادسة من الهجرة
واشتهر بالتبحر في العلوم
وانتشر خبره وامر امره
فاتخذ الناس اماما في العلوم
القلبية والفنون العقلية
فذهب بهم كل ذهب ولعب
بعقولهم كل ملعب والرجل
طامل من التحقيق والوقوف
على حقيقة الحق في كلا
الصناعتين وآراءه الركيكة
هي التي يتدوالها عامة من
جاء بعده على زعم انها
السنة والجماعة ومذهب
اهل الحق والفرقة الناجية
وحاشاهم عنها ثم حاشا
(قوله) ولذلك غير بعضهم
الحج) يرد عليه انه لو نقض
بالجوردين القديمين لا ينفق
التي في دار غيره وهو مما
ليقل به احد فضلا عن هؤلاء
القائلين (قوله) انه لا يجوز
عدم احدهما مع وجود
الآخر (ولذلك) لما قرر
عندهم من ان ثابت قدمه
امتنع عنده (قوله) جاز
انفكاكهما في حين او عدمه)

يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بان اذا فرضنا جسمين قديمين
كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذلك غير
بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما في حين او عدم

المعدومين في الخارج كالأحوال عند مئيتها والامور الاعتبارية والمذنبين احدهما
موجود في الخارج والآخر معدوم فيه لانهما خارجان عن جنس التعريف فان
الغيرية من الصفات الوجودية عند الاشعري فلا يتصف بها حقيقة معدومان ولا
موجود ومعدوم بل الموجودان فقط بخلاف التعدد الشامل لكل فكل غيرين اشنان
عنده بخلاف العكس فلا محذور في التعدد المأخوذ في جنس التعريف في ضمن المثني
نعم قد يطابق الغير ان على غير الموجودين مجازا عنده (قوله) يصح عدم احدهما مع
وجود الآخر (الى آخره) الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس
الامر امكانا وقوعيا لا ذاتيا والا فان حمل على الانفكاك من احد الجانبين فيدرج
فيه كل من الصفات بالنسبة الى الذات لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود
الذات فيلزم ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حمل على الانفكاك من
الجانبين فيدرج فيه كل صفة بالنسبة الى صفة اخرى فيلزم ان يكون صفات
الواجب تعالى الذاتية متغايرة والكل باطل عند الاشعري ويمكن ان يحمل على
الامكان العقلي اى يحتمل ان ينفك احدهما عن الآخر عند العقل وان كان متمعا
في نفس الامر وسيجيء الاشارة الى الكل * واعلم ان مغايرة احد الشئيين للآخر
يستلزم مغايرة الآخر له فغير شئ موجود يصح عدم احدهما مع وجود الآخر
فالانفكاك من جانب واحد كاف في المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك ان
تقول اضافة الاحد المبهم للمهد الذهني فيكون كالنكرة في سياق النفي فلا بد
في المغايرة حينئذ من صحة الانفكاك من الجانبين (قوله) واعترض عليه الحج)
حاصله ابطال التعريف بعدم كونه جامعا لافراد بان يقال لو فرضنا جسمين
قديمين كانا غيرين قطعا مع ان التعريف لا يصدق عليهما لانهما على تقدير قدمهما
لا يصح عدم احدهما مع وجود الآخر في الازل والالم يكن احدهما قديما
ولانها لا يزال لان ثابت قدمه امتنع عنده وما قيل في دفع هذا الاعتراض يجوز
ان يكون الجسمان القديمان متغايرين لغة لافى اصطلاح الاشعري فما لا يلتفت
اليه لان الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين في هذا الباب تحكم ظاهر وايضا
ليس هذا الاصطلاح مخصوصا بالاشعري بل غرض الاشعري تعريف الغيرين
في الشرع والعرف واللغة كانهما اصحابه واستدلوا عليه بالدليل السابق وسيأتي من
الشارح ما يدل عليه فيجاء كلام الامام فخر الدين الرازي (قوله) ولذلك)
اى لاجل هذا الاعتراض الغير المندفع (غير بعضهم التعريف) اى تعريف الاشعري
الى تعريف آخر مختار عنده هو (انهما موجودان جاز انفكاكهما في حين او عدم)

فالجسمان وان لم يجز انفكاكهما في العدم لكنه جاز انفكاكهما في الحيز ضرورة امتناع تدخل احدهما في الآخر (انفكاك)

قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين

انفكاك احدهما عن الآخر في العدم يستلزم انفكاك الآخر عنه في الوجود لان المراد ان يكون احدهما معدوما والآخر موجودا ولعل اختيار العدم على الوجود ليحصل التقابل بينه وبين الحيز كابدل عليه كلمة التردد اذكل متحيز موجود ولا شيء من المعدوم بمتحيز فالتقابل بين الحيز والعدم لا بينه وبين الوجود نعم لو حمل التردد على التريدين الانفكاكين اعنى الانفكاك في الوجود والانفكاك في الحيز كانا متقابلين والمراد بالحيز المنكر هو الحيز الواحد وحدة شخصية فالمراد بانفكاكهما في حيز واحد ان يكون احدهما متحيزا بحيز معين ولا يكون الآخر متحيزا بذلك الحيز سواء كان متحيزا بحيز آخر كما في الجسمين القديمين المنفك كل منهما عن الآخر في حيزه المعين لامتناع تداخل الجسمين او لم يكن متحيزا اصلا كما في موجودين احدهما جسم والآخر مجرد فالجسمان الحادثان او احدهما قديم والآخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا المجردان الحادثان مندرجان في تعريف الاشعري وفي هذا التعريف باعتبار القيد الاول والجسمان القديمان الخارجان باعتبار القيد الاول يدخلان باعتبار القيد الثاني بناء على ان كلمة اول تقسم المحدود الى قسمين اذيصح انفكاكهما في حيز واحد بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما حيزان مختلفان والصحة بمعنى الامكان العام الجامع للوجوب ولقائل ان يقول هذا التغيير بهذا القيد غير حاسم لمادة الاشكال اذلو فرضنا مجردين قديمين واجيين كانا او تمكنين كالقول المجردة على زعم الحكماء او مختلفين كانا غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف اذلايصح انفكاكهما في عدم لقدمهما ولا في حيز لامتناع تحيز المجردات بالذات وبالعرض اللهم الا ان يحمل جواز انفكاكهما في حيز على صحة ان لا يكونا في حيز واحد سواء كانا في حيزين مختلفين او كان احدهما في حيز دون الآخر او لم يكن شيء منهما في حيز اصلا اذيصح في حق الكل انهما ليسا في حيز واحد (قوله قلت النقض غير وارد الخ) اقول فيه بحث اذقد تقرر ان التعريفات للماهيات المطابقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها وامتناعها الى غير ذلك وهو مبني الاعتراض ولا يخلص الابان هذا الجواب منه مبني على تجويز ان لا يكون تعريف الاشعري حداثا مبنيا على ما تقرر في محله ايضا ان المساوي للمعرف صدقا ومفهوما هو الحد التام وغير الحد التام يكفيه المساواة بحسب الواقع فاذا عرفنا الانسان بالجسم الناطق فلا يتنقض معنا بالجسم الناطق الغير التامى او غير الحساس الا اذا ادعى كونه حداثا ومن ههنا يتضح ان كون التعريف للماهية المطلقة انما يجب في الحد التام لا في غيره ولذا تراهم تارة يقولون ان هذا التعريف للافراد المحققة كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافراد المشهورة ولك ان تقول هذا الجواب مبني على تحرير

هذا التغيير (قوله قلت النقض غير وارد الخ) قال بعض المحققين الجسمان القديمان على تقدير الوجود كنا غيرين بالضرورة والتعريف يدل على انهما على تقدير الوجود ليسا غيرين على خلاف الضرورة بخلاف الاحوال فانها على تقدير الوجود ليست متصفة بالغيرية لان وجودها يستلزم انتفاءها لانها صفة ليست بموجودة ولا معدومة

ليس بوجودين عند المتكلمين اذ لا قدم عندهم سوى الله وصفاته فيكون في دفع هذا النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الاحتمال والفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن نزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر لان

المعرف وجنس التعريف بان المراد موجودان محققان فيجوز ان يكون احدا تاما للغيرين المحققين فافهم (قوله ليس بوجودين عند المتكلمين) وجودا محققا وان كانا موجودين فرضا عندهم فلا يكون الجسمان المذكوران من افراد المعرف عند الاشعري فيصح تعريفه على مذهبه الذي هو مذهب المتكلمين فلا حاجة الى التغيير وبهذا الجواب يندفع اليراد بمطلق القديمين المتباينين مجردين كانا اوجسمين او مختلفين وجوهين كانا او عرضين او مختلفين اذ لا وجود لهما عندهم وما قيل للمعتز ان يعترض بصفتين قديمتين فانهما موجودتان عندهم فليس بشئ اذ الكلام في تعريف الاشعري ومن تبعه وبعض الصفات القديمة ليست غير البعض الآخر عندهم كما نقلناه من شرح المواقف وان كانت متغيرة عند جمهور المتكلمين نعم يتجه على الشارح ما قيل ان من غير تعريف الاشعري انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء المتنازعين لنا في مسألة الصفات فانتناقضه على مذهب الحكماء كاف في التغيير لكن عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية المطلقة (قوله ولئن نزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع الخ) اى لو سلم ان الجسمين المذكورين من افراد المعرف بناء على ان المراد تعريف الغيرين المحققين في الجملة ولو عند الحكماء او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة محقة كانت او فرضية محضة فلا نسلم عدم صدق التعريف المذكور عليهما اذ لا نسلم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الآخر فبعد وجود ذلك الحادث يزول عدمه الا الى الشرط في وجود ذلك القديم واذا انتفى الشرط انتفى المشروط الذي هو وجود ذلك القديم فيزول احد القديمين دون الآخر لكن على تقدير البناء الثاني يتجه على هذا الجواب والجواب الذي بعده ان للمعتز ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شيء منهما مشروطا بعدم امر حادث او وجود كل منهما مشروطا بعدم حادث واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلى من الجانبين كانا غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حادث في الجملة او كان المراد من التعريف نفي اللزوم لعلاقة بخلاف بناء التسليم على كون التعريف للافراد المحقة في الجملة اذ يجوز ان يكون كل جسمين قديمين محققين في الجملة بحيث يشترط احدهما بعدم امر حادث او لا يكون بينهما علاقة اللزوم وان لم يكن الامر كذلك في جسمين قديمين فرضيين فلا يتنقض بهما التعريف الا اذا كان للماهية

ما قبل من ان ماثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع منه ويتنى القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد ان يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر

المعلقة كالا يخفى (قوله ماثبت قدمه امتنع عدمه) استدلوا عليه بان ماثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطا بوجود حادث والا لم يكن قديما بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطا بعدم حادث معين بالذات او بالواسطة واعدام الحوادث اذلية صالحة لكونها شرطا للقديم لا يقال فعلى هذا لا يحصل الجزم بأبدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لانا نقول مراده يجوز ذلك فيما لا دليل قطعيا على خلافه وفي الصفات دليل قطعي على ان ليس شيء منها مشروطا بعدم حادث والا لزم امكان القائص وهو باطل عند جميع العقلاء (قوله ولئن تنزل عن هذا المقام) اى لو سلم ان كل ماثبت قدمه امتنع عدمه فانما لا يصدق عليهما التعريف لو لم يكن المراد من صحة العدم في التعريف نفي اللزوم بينهما وهو ممنوع واذا كان المراد نفي اللزوم بينهما يصدق التعريف عليهما لان قولنا كلما وجد احد الجسمين المذكورين وجد الآخر انما يصدق اتفاقية لازومية لانتفاء العلاقة المشعور بها فليس بينهما لزوم كلى لامن الجانبين ولا من جانب واحد وانما الموجود بينهما هو الدوام وهو اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان يقول الدائم قديم كانا او حادثين مستندان الى علتها ولا يدوران ولا يتسلسلان بل ينتهيان الى الواجب بالذات فيكون الدائم معلولى علة واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة مشعور بها في التحقيق فلا يصدق التعريف عليهما على هذا التحقيق وان صدق بناء على المشهور الذى هو كون الدوام اعم من اللزوم بحسب التحقيق لا بمجرد المفهوم فقط لا يقال استلزام الدوام اللزوم انما يتم على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله فيكون موجبا في ايجاد الدائمين وابقائهما على الدوام وفي ايجاد ما يتوقف عليه ايجادها لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه تعالى فاعلا مختارا في جميع افعاله فان ايجادها وابقائهما ابدا بمجرد تعاقب الارادة من غير وجوب شيء عليه تعالى عندهم لانا نقول على تقدير وجود الجسمين او المجردين او المختلطين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وفاقا وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط احد الدائمين بعدم امر حادث اما بالذات او بالواسطة فبمجرد الدوام في الاوقات الماضية لا يعلم الدوام في الاوقات الآتية بل القتل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما في الاوقات الآتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط بخلاف ما اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضى عدم الانفكاك ولذا قسموا الشرطيات الكلية الى لزومية اتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاشتراط

(قوله ماثبت قدمه امتنع عدمه الخ) وذلك لان القديم ان كان وجوده من ذاته فظاهر والاقالة محالة يكون من علته التامة المتحققة في الازل فلا يتصور عدمه ولا يجوز عدمه بعدم علته التامة لما معنا من المقدمة الصادقة بان كل موجود اذلى يتمتع زواله (قوله اذ يجوز الخ) ولا يخفى عليك ان هذا القدم لا ينضم الى العلة بما هو عدم محض وسلب بسيط بل لابد ان يكون له نحو تحقق ونسب ما نشي ما ونسقل الكلام الى زواله وهناك كلام ارفع من هذا ولكن لا

لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم بينهما وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما فلا نقض به ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم التي هي تنافي القرينة لقرب احدهما عن الآخر لا مجرد مصاحبتهم دائما

المذكور لا مجال لمنع عدم صدق التعريف عليهما وان حمل على معنى نفي اللزوم بينهما الا ان يكون النزول عن الاشتراط بالذات فقط او يكون مبنيا على جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزوه الآمدى وتبعه الشارح فاعلم هذا المقام (قوله لانتفاء علاقة بينهما توجب الخ) هذا مبنى ان على مدار هذا الجواب حمل الصحة على الامكان العقلي بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها نسواء وجد علاقة غير مشعور بها في الواقع او لم توجد هذا هو ما ذكره في باب اللزومية والاتصافية ولك ان تقول العلاقة في كلامه مطلقة غير مقيدة بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة يوجب امكان الانفكاك في نفس الامر وان لم يفسك ابدأ فهذا الجواب كالجوابين الاولين مبنى على حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة في وقت ما لا بمعنى سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا ياباه اثباته امتناع الانفكاك تقدمهما لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة (قوله وحاصله نفي اللزوم بينهما الخ) اما من احد الجانبين ان اريد صحة عدم احدهما مع وجود الآخر او من كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الآخر وكذا المراد من قوله فان علاقة اللزوم عندهم الخ فان كانت العلاقة المتصافية للقرينة هي علاقة اللزوم من الجانبين كانت الصفة المفارقة غير الموصوف عند الاشعري وتابعه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجانبين لم تكن غيره كالصفة اللازمة اذ متى وجد مطلق الصفة وجد الموصوف لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف وان لم ينعكس في الصفة المفارقة فيبين الصفة المفارقة وبين موصوفها لزوم من احد الجانبين وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم فاورد عليه ان هذا القول يستدعي القول بغيرية الصفات الغير اللازمة واستدلالهم بما مر يتأنيبه ويدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف كما في شرح المواقف انتهى على ان الكلام هنا في تعريف الاشعري والمستدلون اصحابه ويجوز ان يكون المتأني للقرينة عنده هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم هو اللزوم من احد الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عندهم لا عندهم على انك عرفت ان استدلالهم اعمال على عدم مفارقة الصفات اللازمة موافقا لما نقله الآمدى عنهم لا على عدم مفارقة مطلق الصفات وان سها عنه اعلام بعد اعلام

يسمى المقام (قوله لا مجرد مصاحبتهم دائما) سواء كان ذلك الدوام في ضمن الضرورة او منفكاً عنها وسواء كانت تلك الضرورة ضرورة ذاتية او لا فلو فرضت التبيين اثنين او واجبين جسمين لا ينفقض التعريف بهما اذ هذا الدوام وتلك الضرورة ليسا لعلاقة اللزوم بينهما بل لاقضاء ذات كل منهما وجوده وما قيل بناء على ان الدوام لا يستلزم الضرورة فتأمل بطلانه اظهر من ان يحتاج الى

(قوله لقرب احدهما من الآخر) يعنى ان امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لا يتأني الابان يكون احدهما قريبا من الآخر قربا يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب ليس الاعلاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة في الجسمين المفروضين فانها لا يوجب هذا القرب قطعا

واورد على التعريف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالبارى

(قوله واورد على التعريف المختار) قيل ما ذكره من الاراد مشترك الورود بين التعريفين فلا وجه لتخصيصه بالتعريف المختار الذى هو التعريف المغير اليه واجيب عنه بانه لعل وجه التخصيص ما سبق آتفا من ان المراد من تعريف الاشعري نفي علاقة اللزوم فلا تنقض بالبارى والعالم فتأمل انتهى ولا يخفى فساد ذلك لان وجود العالم الممكن يستلزم وجود الواجب فالنقض المردد بين الشقين متوجه عليه ايضا والحق في الجواب ان تعريف الاشعري ظاهر في الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على تقدير الشق الثاني لان الصفة المذكورة في محذور الشق الثاني هي الصفة المفارقة وانما وردت على التعريف المختار لان المغيرين للتعريف هم اصحاب الاشعري المستدلون بالدليل السابق الدال على عدم مغايرة مطلق الصفة كما استفيد من شرح المواقف فيتوجه الاراد بالصفة المفارقة على تعريفهم باعتقاد انفسهم انها ليست غير الموصوف لاعلى تعريف الاشعري اذ ليس في كلامه ما يدل على ان الصفة المفارقة ليست غير الموصوف بل الظاهر من تعريفه ان صحة الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بينهما فيكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده فلا يرد على تعريف الاراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل فقط وستعرف جوابه (قوله ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين الى آخره) لا يخفى ان الجواز هنا بمعنى الامكان بحسب نفس الامر لا بمعنى الامكان العقلي الذى مداره انتفاء علاقة اللزوم والا لم يحتج هذا المعارف الى قيد الحيز في ادخال الجسمين القديمين في التعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين على احتمال الانفكاك من جانب واحد لان الانفكاك المضاف الى ضمير الجانبين ظاهر في الاحتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احدهما فانه ظاهر في الاحتمال الثاني وتلخيص الاراد ان اريد صحة انفكاك كل منهما عن الآخر فلا يكون التعريف جامعا لافراده فان البارى تعالى والعالم غيران ولا يسدق عليهما التعريف حينئذ والاجاز عدم البارى او تحيزه كاجاز عدم العالم او تحيزه والكل محال وايضا لا يصدق التعريف حينئذ على العرض مع المحل ولا على العلة والمعلول مع انهما غيران وان اريد صحة الانفكاك في الجملة ولو من احد الجانبين فقط فلا يكون مانعا لان الجزء والكل والصفة الغير اللازمة وموصوفها ليسا بغيرين عندهم مع صدق التعريف عليهما حينئذ اذ يصبح انفكاك الكل عن الجزء والصفة عن الموصوف في العدم وان لم يصبح العكس واذا لم يكن التعريف جامعا او مانعا لم يصبح والام يمكن البارى والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين والكل باطل فالسؤال المردد بين الشقين باطل التعريف باستلزامه خصوص الفساد لا بعدم الجمع او المنع وانما ترك في الشق الاول قوله فيلزم ان لا يكون البارى والعالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين لان

التأمل (قوله واورد على التعريف المختار الخ) اى على التعريف المغير اليه الذى هو المختار عند المغير وانما خصه لان اصحاب التعريف الاول اعنى الاشعري وناصريه ان يقولوا ان علاقة اللزوم هي التي تنافي الغيرية عندنا فلا نعلم انه لا يجوز الانفكاك من الجانبين بين الصانع والعالم بهذا المعنى لان امتناع عدم الصانع انما هو للوجوب الذاتى بناء على ان نسبة الصانع الى العالم عندهم كنسبة البانى الى البناء ونسبته الى الصفات كنسبة الشمس الى ما يضيئ منه من الاضواء فلو فرض عدم الواجب لما ضرر في وجود العالم بخلاف الصفات على ما هو المشهور من مذهبه بين المتأخرين ولا يثنى هذا المنع على المغير لتسليمه كفاية عدم الانفكاك في نفي الغيرية مطلقا سواء كان عدم الانفكاك للزوم احدهما على الآخر ام لا ولهذا ارتكب التفسير وهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

تعالى والعالم لامتناع عدم الباري وبالعرض والمحل

كونهما غيرين وفاقى بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة المفارقة والموصوف فلا يرد عليه ان قوله انتقض الى آخره يدل على ان اليرداد على التعريف بعدم الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل الى آخره يدل على انه باستلزام الفساد ولك ان تقول في كلامه اشارة الى ان السؤال المذكور يمكن ايراده على كل من الوجهين او بمجموع الوجهين بان يكون في كلامه صنعة احتباك هي الحذف عن الاول بقريئة الثاني وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقص بالبارى والعالم بانه يجوز ان مراد الم عرف ان ينفك كل منهما عن الآخر في احدا لاسرين مطلقا اما في الوجود او في الحيز او احدهما في الوجود والآخر في الحيز والبارى منفك عن العالم في الوجود والعالم منفك عن الباري في الحيز وانت خير بانه انما يصح لو كان التعريف بجواز انفكاكهما في الوجود والحيز على ان يكون المطف قبل الربط وليس كذلك بل بجواز انفكاكهما في العدم والحيز مع ظهور المطف بعد الربط واما حصل ذلك على جواز انفكاكهما في الوجود والحيز فريك جدا لا يلتفت اليه في التعريفات مع انه غير حاسم لمادة الاشكال (قوله لامتناع عدم الباري) الاولى او تحيزه لان غاية ما ذكره عدم صدق التعريف عليهما باعتبار قيد العدم والواجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيد الثاني وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما كان الامر كذلك في الجسمين القديمين وهذا بخلاف ما ذكره في محذور الشق الثاني لان الكلام هناك في ان التعريف حينئذ يصدق على الجزء والكل والصفة والموصوف ويكفيه صدق باعتبار القيد الاول وما صدق عليهما باعتبار القيد الاول لا يخرج القيد الثاني المفيد لزيادة العموم وحاصل الكلام هناك انه لو صدق التعريف حينئذ على الباري والعالم لزم امكان انفكاك كل منهما عن الآخر في العدم بان يكون كل منهما معدوما دون الآخر او في الحيز بان يكون كل منهما متحيزا في حيز ولا يكون الآخر متحيزا في ذلك الحيز فيلزم امكان عدم الواجب او تحيزه والكل محال ولا يلزم ذلك فما اذا حمل التعريف على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يكفيه امكان عدم العالم او تحيزه ولذا لم يرد المحذور بهما على تقدير الشق الثاني كما لا يخفى (قوله وبالعرض والمحل الى آخره) هكذا اورده العلامة الفتازاني في شرح العقائد وكتب القوم مشحونة بذلك وقال المولى الخبالي هناك اى العرض الجزئى والمحل الجزئى لان الكلين ليسا موجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور وجود هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر ونحن نقول هنا بحث من وجوه اما اولها فلان عدم جواز وجود هذا العرض بدون هذا المحل انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان المحل من مشخصات العرض الحال فيه لا على مذهب المتكلمين المتكررين لذلك فيمكن عندهم ان يخلق الله

(قوله وبالعرض والمحل)
لامتناع صور وجود
الحال بدون المحل واستحالة
تحيزه معه وبدونه لان
التحيز عبارة عن اخذ
الحيز وهو ما يشغله الجسم
او الجوهر فسقط ما قيل
ان حيز العرض محله وحيز
المحل مكانه

تعالى هذا العرض ابتداء في محل آخر كهذه البرودة في هذه النار فلا نسلم ان وجود
هذا العرض بدون هذا المحل تمتنع عندهم نعم بعد وجوده في محل معين يستحيل
انتقاله الى محل آخر عندهم ايضا لكن تلك الاستحالة ليست لاجل انه لو وجد
في محل آخر لم يكن متشخصا بهذا الشخص ولا موجودا بهذا الوجود الخاص
بل لاجل ان الانتقال من محل الى محل آخر من خواص التحيز بالذات عندهم وبالجملة
هذا المحل يمكن ان يوجد بدون هذا العرض عندهم لاسيما اذا كان بقاء الاعراض
تجدد الامثال وهذا العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن
بدونه بقاء بحسب النوع فالانفكاك من الجانبين يمكن على مذهبهم فلانقض بهما سواء
كان المتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين او من احدهما ولعله مراد شارح المقاصد
فارجع اليه فاقبل في بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من مشخصات هذا
العرض فخلط بين المذهبين واما ثانيا فلانه ان اراد الجزئين الجزئين المعينين
كما هو الظاهر من قوله هذا العرض بدون هذا المحل فقد عرفت ان الانفكاك بينهما ممكن
من الجانبين وانه لانقض بهما على مذهبهم وان اراد الجزئين المبهمين اعني وجود
عرض ما في محل ما فينتقض بهما التعريفان وان حمل على جواز الانفكاك من احد
الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما بدون محل ما وجود محل ما بدون عرض ما كما
ذكره في بيان تجديد الامثال فينبغي تلازم كلي من الجانبين مع انهما غير ان قطعا
لا يقال الجزئان المبهمان ليسا بموجودين كالكلين لامتناع الوجود بدون التعيين
لانا نقول المبهم الغير الموجود هو المبهم المشروط بعدم التعيين كالكل لا المبهم بمعنى
لا بشرط التعيين اذ لا يلزم من عدم الاشتراط بالتعيين الاشتراط بعدم التعيين في نفسه
وقد صرح المصنف في المواقف بان المحل المبهم والجزء المبهم بهذا المعنى موجودان
في الخارج والالم يكن الجسم متحيزا لا بجزء معين اذ نقول لا بد له من حيز فذلك الحيز
اما متعين او غير متعين والثاني باطل لانه معدوم ولا يمكن التحيز بجزء معدوم فتعين
الاول مع انه في النصريات ظاهر البطلان فالحق ان المبهم بمعنى لا بشرط التعيين موجود
في الخارج ولذا كانت الهيولى المبهمة بهذا المعنى موجودة في الخارج عند الحكماء وان
اراد بالعرض العرض الجزئي المعين بالمحل الجزئي المبهم فاستحالة وجود هذا العرض
المعين بدون محل ما مسلمة لكن على هذا يتوجه النقض بعكس هذه الصورة ايضا
فلوجه للاقتصار عليها بل لا بد من التعرض بالنقض بالمبهمين على كل تقدير من الشقين
كما عرفت اللهم الا ان يقال الغيران عندهم موجودان معينان فالمبهمان او احدهما
مبهم خارجان عن المعرفة والتعريف يفيد التعيين في الموجودين ومرادهم من وجود
العرض وجوده حدودا وبقاء فيندفع الوجهان مما اذلا يمكن وجود هذا العرض
المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل المعين وان امكن العكس واما ثالثا فلان غاية
العرض الممكن الانفكاك عن المحل ان يكون ذلك العرض صفة مفارقة للمحل

فان كانت الصفة المفارقة غير الموصوف فلا يصح ما ذكره في الشق الثاني لانه مبنى على عدم المفارقة بينهما والا فلا يصح ما ذكره هنا لانه مبنى على المفارقة بين العرض والحل ولا يصح تخصيص الصفة في الشق الثاني بالصفات المفارقة للواجب تعالى اعني الصفات الفعلية لان الكل متساوية الاقدام في صحة الانفكاك من احدا الجانبين فقط على زعم السائل فجعل الاعراض مفارقة لمحالها دون الصفات لموصوفها فتحكم ظاهر نعم لو كان المتغير في المفارقة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض مع محالها كذلك على ما حققنا ولم يكن الصفات الفعلية كذلك بناء على ان صفة الواجب يستحيل ان توجد في الممكن وان توجد في واجب آخر لامتناع تمدد الواجب لكان له وجه وجيه لكن عرفت انه على تقدير ان يوجد صحة الانفكاك من الجانبين بين الاعراض ومحالها لانقض بهما اصلا واما رابعا فلا نهم صرحوا بجواز توارد العاتين المستقلين على سبيل البديل على معلول واحد شخصي بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول في التحقيق ولذا لم يجب ان يكون علة البقاء عين علة الحدوث فان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس كذلك عند تحقيق المتكلمين والحكماء لا يمكن وجوده بشخصه ابتداء بعلة أخرى نعم يستحيل وجود هذه العلة التامة بدون هذا المعلول لامتناع انفكاك اللازم عن وجود المزموم فالصواب ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول وان امكن العكس وان اراد ان وجود هذا المعلول المعين يستحيل بدون علة ما بمعنى لا بشرط التعيين وان كانت متعينة في نفسها فلذلك الاستحالة بدون العكس مسلمة لكن اعتبار الابهام في العلة دون العرض تحكم ظاهر وان اعتبر في العرض ايضا يتوجه ما قدمناه واما خامسا فلانه ان اراد بالعلة العلة التامة فالعلة التامة عند المتكلمين اما ذات الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته الذاتية الحقيقية وليست العلة والمعلول هناك متغايرين عندهم واما ذات الواجب مع تعلق ارادته بالنسبة الى الممكنات ولما كان تعلق الارادة من الاضافات والاعتبارات لم يكن المجموع المركب من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالموجود من العلة والمعلول المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها وان اراد العلة الناقصة ومعلولها المعينين فامكان الانفكاك بينهما من الجانبين فيما كانا من الممكنات اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الآلة وبالعكس فلا نقض بهما وكذا ان اراد العلة الناقصة المعينة ومعلولها المبهم اذ قد يصنع الآلة المعينة ولا تستعمل ابدا فقد وجدت بدون معلولها ويمكن ان يوجد معلولها بدون هذه الآلة وان اراد العلة الناقصة المبهمة ومعلولها المعين فاستحالة وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسلمة لامتناع ترجيح الممكن بنفسه لكنه مع ما فيه من تخصيص الابهام بالعلة يتجه عليه ان من جملة العلل الناقصة ما يبين المعلول في الحيز كآلات البناء فكل من العلة

بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود المرض والمعلول بدون المحل والعلة
وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون
وجود الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء

والمعلول هناك منفك عن الآخر في الحيز وان لم ينفك من الجانبين في العدم
فلا ينتقض بهما التعريف المختار على تقدير الشق الاول وان اراد مطلق العلة
والمعلول فيتجه احد الامور المذكورة اذ المطابق انما يتحقق في ضمن واحد
من هذه الخصوصيات فان قلت بل قد يتحقق في ضمن ذات الواجب مع الممكنات
لان ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث ولا انفكاك بينهما وبين شيء من معلولاته
من الجانبين لا في العدم ولا في الحيز لما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب
او تحيزه وهذا القدر يكفي في الانقضاء بمطلق العلة والمعلول وليس المراد الانقضاء
بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا لا وجه لقوله مطلقا اذ الظاهر منه تعميم
العلة من البارى وغيره بل ومن العلة التامة والناقصة على ما لا يخفى (قوله بل
بالعلة والمعلول) اى بذاتهما لامع وصف العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين
متضايقان حقيقيان كالاوبة والبنوة متلازمان خارجا وهذا فلا يمكن ان ينفك احدهما
عن الآخر في الواقع لا يقال لها غير ان ولا يصدق عليهما التعريفان لانا نقول
المتضايقان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية معدومان في الخارج فلا يكونان
غيرين لا يقال المعدومان هما الحقيقيان كالاوبة والبنوة والعية والمعلولية لا المشهورين
كالباب والابن والعلة والمعلول ولا شك في وجودهما لانا نقول ان اريد ذات الاب
والابن وذات العلة والمعلول مع قطع النظر عن عوارض الاوبة والبنوة والعية
والمعلولية فسلمنا انهما موجودان متبايران وينفك احدهما عن الآخر وان اريد
المعروض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لا يقال
نريد المعروض مع العارض لكن بشرط ان يكون التقييد داخلا والتقييد خارجا عنه
لانا نقول ذلك التقييد الداخلى من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع
موجودا في الخارج بل في الذهن فقط واما الاحكام الخارجية عليه كما في قولنا
كل اب متحيز فهي باعتبار وجوده الخارجى فلا اشكال ومن هناك اتضح ما نقله
شارح المواقف عن الامدى من ان الصفات الفعلية غير الواجب تعالى لانها عبارة
عن تعلقات الارادة اوصفة التكوين عند مثبتتها والتعلقات امور اضافة لوجودها
(قوله فوجود الجزء بدون الكل الى آخره) قيل الجزء من حيث اتصافه
بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط الموصوفية بتلك
الصفة يتمتع ان يوجد بدونها كمتكهما فلا امكان للانفكاك بينهما وورده العلامة
الافتراضى في شرح المقاصد بان المتبر في التعريف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات
احدهما بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف بهذه العوارض والا لانقضاء

(قوله مطلقا) اى
سواء كان واجبا او غيره
تاما او ناقصا وهو ظاهر
ولا يرد هذا ايضا على
الاشمري لاستناد الكل
الى الواجب ابتداء عنده
بمعنى لى مطلق العلية عن
غيره حقيقة

والموصوف والصفة متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين
 التعريف بالتضايفين كالأب والابن وكالأخوين وكالعلة والمعلول بل بكل
 غيرين لان الغير من الاسماء الاضافية وسبق تحقيقه ثم انك عرفت ان مراده
 من الصفة هنا الصفة الغير اللازمة لا اعم من اللازمة لان ذات الملزوم آتية عن
 انفكاك لازمها عنها فلا امكان للانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان
 الوقوعي فمن عم الصفة ههنا من الصفات الذاتية للواجب تعالى فقد غفل وان اراد
 بالجواز الاحتمال العقلي بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد الذات ولا توجد تلك
 الصفات ولذا فهاها كثير من العقلاء فقيه انه لو صح فانما يصح في تعريف الاشعري
 لافي هذا التعريف المختار لما عرفت ان حمل الجواز فيه على الامكان العقلي يوجب
 استدراك قيد الحيز (قوله واجيب عنه بان المراد الى آخره) يعني نختار الشق
 الاول ونقول لا نعلم انه على هذا ينتقض بالبارى والعالم والعرض والمحل والعلة
 والمعلول وانما ينتقض بهذه الامور لو كان المراد امكان انفكاك كل منهما عن الآخر
 في الوجود فقط وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد اعم من انفكاكهما وجودا
 او تمقلا والانفكاك الوجودي من الجانبين هو ان يوجد كل منهما بدون الآخر
 والانفكاك التعللي منهما هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود
 الآخر فالتمفكان في الاول هما الموجودان وفي الثاني الحكمان كما يدل عليه ما في المواقف
 وشرحه حيث قال لا قيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين
 تمقلا لا وجودا منهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما
 مع الجهل بالآخر ولا يتمتع تمقل العالم والجزم بوجوده بدون تمقل الباري
 والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات
 بالبرهان انتهى فليس المراد من التعلل مجرد التصور لان الصفة الحقيقية والموصوف
 يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف وعارض
 الاضافة بينهما فيلزم ان يكونا غيرين بل المراد الحكم الجازم بوجود كل منهما
 بدون الحكم بوجود الآخر وكذا ليس المراد بانفكاكهما وجودا او تمقلا
 انفكاكهما في الوجود الخارجي والذهني لانهم لا يقولون بالوجود الذهني ثم هذا
 الجواب مبني على حمل الجواز على الامكان الوقوعي بحسب نفس الامر لان كل
 متغايرين يمكن في نفس الامر ان ينفك الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود
 الآخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الآخر كزيد وعمر
 او انفكاك احدهما عن الآخر دون العكس كالبارى والعالم او لم يمكن انفكاك شيء
 منهما عن الآخر كالجسمين او الجوهرين القديمين لا مبني على حمله على الامكان
 العقلي الذي هو مجوز وجود كل منهما بدون الآخر كما حسب الشارح بقى
 ان قول الشارح ولو في التعلل صريح في تمام الانفكاك من الجانبين ففي التعلل

(قوله ولا يجوز مثل ذلك) أي الانفكاك من الطرفين لا مطلق الانفكاك فلا يردان الجزء يجوز انفكاكه عن الكل فلا يصح قوله والجزء إلى الكل بل ﴿ ٢٨٩ ﴾ الصحيح العكس (قوله هذا الجواب صحيح الخ) أقول وذلك لجواز

أن يكون مراد المعروف جواز الانفكاك أي الانفكاك

الاعم سواء كان انفكاكا

في الوجود بأن يتصور

ويتعقل وجود كل منهما

مع عدم الآخر كنفس

زيد ونفس عمرو مثلا أو

انفكاكا في الحيز بأن يكونا

غير متحدين كالجسمين

أو اعم منهما بأن يجوز

وجود أحدهما مع عدم

الآخر وتحيز الآخر مع

مع عدم تحيز ذلك الموجود

كالصانع والعالم ولكن لا بد

أن يحل الانفكاك العام

على اعم الشامل الانفكاك

في الوجود والتحيز بادعاء

أنه يتبادر ولا يتجاوز عومه

عن ذلك القدر إلى مطلق

الانفكاك فيلزم غيرية

ما دعينا فيها عنه كالعالم

والقدرة فإن أحدهما

منفك عن الآخر بكونه

مبدأ الانكشاف والآخر

بكونه مبدأ الآثار وهكذا

ثم هذا ما يحكم به النظر

الجلى ومشرب المتفلسفة

المتأخرين القائلين

بالزيادة المتصرفين

في معنى الغيرية وأما

النظر الدقيق ومسلك

أهل الحق والتحقيق فهو

أرفع من النزول إلى هذه

ولو في التعقل بأن يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل ذلك في الصفات بالنسبة إلى الموصوف والجزء بالنسبة إلى الكل وقال الأستاذ قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح إذا لم يكن في التعريف قيد عدم أو حيز وأما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب

خلل وفي المنقول اختلال أما الأول فلما نقلناه عن المواقف وشارحه ووافقهما شارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكاك التعقل من الجانبين وأما الثاني فلما أشرنا من أن الانفكاك التعقل اعم مطلقا من الانفكاك الوجودي فبعد الحمل على التعقل لا وجه لتعميمه من الوجودي ولذا اقتصرنا عليه إلا أن يقال نبه بهذا التعميم على أن المتفانية بين المتفكرين وجودا هي باعتبار انفكاكهما وجودا لا باعتبار انفكاكهما تعقلا فإدعاهم هو الانفكاك في الجملة ولو في التعقل لا وجودا فقط فافهم (قوله ولا يجوز مثل ذلك في الصفات الخ) يعني على هذا الجواب لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل إذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأنه لا يجوز أن يوجد الحكم بوجود الصفة ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداية استحالة وجود الصفة بدون الموصوف وإن أمكن الحكم بالعكس وكذا لا يجوز أن يوجد الحكم بوجود الكل ولا يوجد الحكم بوجود الجزء لبداية استحالة وجود الكل بدون الجزء وإن أمكن الحكم بالعكس ومن غفل عنه قال ماقال ثم إن هذا الجواب مني على أن الموصوف ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند أرباب هذا التعريف سواء كانت صفة لازمة أو غير لازمة فاقبل هذا الجواب لا يستقيم في العرض مع المحل فدفع بما قدمنا من أن غاية العرض الصفة المفارقة على أن هذا العرض وهذا المحل متفكان من الجانبين في الوجود وما لا يكونان منفكرين من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل فلا نعلم أنهما غيران عند أصحاب التعريف (قوله قال الأستاذ) يعني الشريفة المحقق (في شرح المواقف) تابعا للامامة شارح المقاصد (هذا الجواب صحيح إذا لم يكن في التعريف قيد عدم أو حيز) أي لو كان التعريف بأن يقال موجودان يجوز انفكاكهما إذ على هذا الجواب يكون معناه موجودان يمكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الآخر أو الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الآخر بمعنى أن يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الآخر سواء وجد الحكم بعده أو لم يوجد أيضا فحينئذ لا يصدق على الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل ويصدق على مثل الباري والعالم والجسمين القديمين وغيرهما لما عرفت فيصح (وأما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب)

الرتبة النازلة من التوجية فهي (١٩) ﴿ كذبوا على الجلال ﴾ لاهو ولا غيره على ذلك النظر مامر مرارا من أنه لاهو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الوجود (قوله فلا صحة لهذا الجواب الخ) وذلك لما نقرر في مقرة من أن كلمة أو الداخلة

في التعريفات للتقسيم والتوزيع دون التزديد والتشكيك فيكون حاصل التعريف ان قسماً من المحدود اعنى الغيرين مائجوز ان يتعلل ويتصور عدم كل منهما مع وجود الآخر كالنفسين مثلاً وقسماً آخر منه مائجوز ان يتعلل ويتصور تحيز كل منهما في حين مع عدم الآخر في ذلك الحيز كالجسمين فينتقض التعريف بالصانع مع العالم اعدم امكان عدم الصانع وتحيزه وهذا هو الوجه الوجه المنفهم من كلام السيد الشريف قدس سره وبه يندفع عنه ماوردده الشارح عليه من عدم الصحة على تقدير عدم القيد ايضاً لان ذكر لفظة او يفيد التوزيع واذالم تذكر يكون العموم مستفاداً من اطلاق لفظ الانفكاك وبه يظهر سقوط ما قيل ان انفكاكهما في الحيز عدم اتحادهما في الحيز لان ذلك يرجع الى اختيار الشق الثاني وفيه ما فيه وما قيل ان بناء كلامه قدس سره على حمل الانفكاك في الحيز على المعنى الذي قرره المحققون لاعلى ما زعمه المغيرون وهو التصديق بوجود العالم دون البارى وبوجود الحيزه ﴿ ٢٩٠ ﴾ تعالى دون العالم بقرينة اعتباره المطابقة

اذ لا يجوز ان يتعلل البارى تعالى معدوما او متحيزاً بدون ان يتعلل العالم كذلك الا اذا اعمم التعلل بحيث يكون شاملاً للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التباين بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعلل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعللاً مطابقاً او غير مطابق

اذ معنى التعريف على هذا الجواب موجود ان يصح انفكاك كل منهما عن الآخر اما في عدمه بان يكون كل منهما معدوما او متحيزاً دون الآخر او في التعلل بان يوجد الحكم يكون كل منهما معدوما او متحيزاً ولا يوجد الحكم يكون الآخر كذلك حكماً مطابقاً للواقع مع انه لا يمكن ان يوجد الحكم المطابق بعدم البارى او تحيزه ولا يوجد الحكم يكون العالم كذلك فلا يكون بينهما انفكاك تعللي من الجانبين بهذا المعنى فلو صح الجواب المذكور مع هذا القيد لزم احد الامرين اما عدم صدق التعريف على البارى والعالم واما ان يكون الحكم بعدم الواجب او تحيزه مطابقاً للواقع والكل باطل واذ اعم الحكم من المطابق وغير المطابق لصدق التعريف على البارى والعالم يلزم ان يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متباينين وهو ايضا باطل وتحقيق هذا المقام ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضى الحكم بعدم البارى او تحيزه وبدون هذا القيد لا يقتضيه بل يقتضى الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وعدم الحكم بوجود الآخر اعم من الحكم بعدمه والاعم لا يستلزم الاخص فيصح بدون القيد لامعه وهو المستفاد من شرح المقاصد والذين غفلوا عنه قالوا ما قالوا ومنهم الشارح كما ستطلع عليه (قوله لجواز تعلل وجود كل منهما بدون وجود الآخر الى آخره) قيد للوجود ليدخل عدم كل منهما

(قوله اذ لا يجوز ان يتعلل البارى تعالى معدوما او متحيزاً بدون ان يتعلل العالم كذلك) اى لا يجوز ان يتعلل وجود العالم بدون وجوده تعالى وهو ظاهر وكذا لا يجوز ان يتعلل وجود الحيز للبارى تعالى ولا يتعلل وجوده للعالم ضرورة كون العالم متحيزاً فلا يكون بين البارى تعالى وبين العالم انفكاك في الحيز بالمعنى الذى اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما في الحيز بالمعنى الذى قرره من غير التعريف لادخال الجسمين القديمين في تعريف المتباينين وهو عدم كونهما متحيزين في الحيز فما لا مجال له ههنا اذ بناء قوله

قدس سره على حمل الانفكاك في الحيز على المعنى الذى قرره المحققون لا ما زعمه المغيرون (تحت)

للتعريف لادخال الجسمين القديمين ولذا لم يتعرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت هذا النقض غير وارد الخ فلا يتوجه عليه قدس سره ماورد ما حاصله ان البارى تعالى ينفك عن العالم في الحيز بالمعنى الاعم الذى سبق في ادخال الجسمين القديمين في تعريف المتباينين وهو عدم الاتحاد في الحيز (قوله لجواز تعلل وجود كل منهما بدون وجود الآخر) هذا الكلام منه قدس سره منافى بظاهره لما حققه في حاشية شرح المختصر من انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء كله بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه لان المحال ههنا هو المتصور دون التصور واما في الجزء فكلاهما محالان والسبب في ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما ضرورة امتناع تصور الشيء منفكاً عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مفارق لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما

قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التباين بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه

تحت المتعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند وجود الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد للتعقل بمعنى جواز تعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر اذ الموصوف بالمطابقة واللامطابقة هو الحكم لاعدم الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود الآخر او بعدمه لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة كما لا يخفى ومن هنا يظهر فساد ما قيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز انفكاك احد الشئيين عن الآخر في الوجود انما يكون بطريقتين ضد الوجود وهو العدم عليه دون الآخر فجواز انفكاك عنه في العدم انما يكون بطريقتين ضد العدم اي الوجود عليه بدون طريقتيه على الآخر لا بانصافه بالعدم بدون انصاف الآخر به فيكون معنى قولنا جاز انفكاكهما في عدم بعد ملاحظة الجواب المذكور انه جاز ان يتعقل كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الآخر كذلك لانه جاز ان يتعقل كل معدوما دون الآخر فحينئذ لا خفاء في صحة هذا الجواب ولو مع القيد المذكور (قوله قلت هذا الجواب الى آخره) ابطال للجواب المذكور وتبريحه للاستاذ بانه غير صحيح على الاطلاق لامع هذا القيد فقط قلت هذا ليس بشيء من وجهين الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الآخر تجويز العقل بوجود كل منهما بدون الآخر مبني على حل الجواز في التعريف على الامكان العقلي وقد عرفت ان حمله عليه مفن عن قيد الحيز كما دل عليه كلامه فيما سبق فليس مراد المعرف والحجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المتفكرين اعم من الموجودين والحكميين كما عرفت على ان قوله وان عم التعقل الى آخره ياباه لان التجويز بمعنى الاحتمال العقلي لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز الثاني ان ما لا يجوز العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع لامع عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك الحكم واقع للمستدلين قبل انبئات وجود الصانع بالبرهان وللانفال قبل مرتبة الاستدلال ومراد الاستاذ المحقق وشارح المقاصد ذلك واذا لم يوصف عدم الحكم بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان عم الى آخره اذ لاحكم هناك سوى الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه في ذلك الوقت والحكم بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكل من الحكمين مطابق للواقع فقد انفك كل من الحكمين المطابقين

وعدمها وهي انما تجري في التصديقات نعم يمكن حمل كلامه قدس سره على انه اذا لم يذكر القيد يمكن حمل الكلام على ما عليه اهل التحقيق وما هو الحق في معنى الغير وهو الانفكاك في الوجود بالمعنى الذي مروا اما اذا اريد ذلك القيد على تعريف الاشعري فلا يمكن حمل الكلام على هذا المعنى بل يحتاج الى التحمل الذي ارتكبهوه

ولو عرف الغيران بانهما الشئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر
خرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم
عن الآخر بان يكون كل منهما موجودا بدون الآخر وليس هناك حكم بعدم
كل منهما او بعدم احدهما حتى لا يكون الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب
المذكور بدون هذا القيد لانه يقتضى الحكم بعدم كل منهما او تحيزه وعدم
الحكم بكون الآخر كذلك فيلزم المحذور كما قال العلامةان وهذا كله ظاهر وان خفي
على الشارح فقوله كما ذكره الاستاذ بعينه غير مستقيم ومنشأ غلطه انه جعل قوله
بدون الآخر في تفسير التعقل بقوله بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر
قيدا للوجود فدخل عدم كل منهما في المتعقل فقال ما قال وليس كذلك بل هو
قيد للتعقل بمعنى ان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر
وهذا القدر كاف في انفكاك احد الحكمين عن الآخر ولا يتوقف ذلك الانفكاك
على الحكم بعدم الآخر حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق على ما لا يخفى هكذا
يجب ان يفهم هذا المقام نعم يرد على العلامةين ان هذا الجواب بدون هذا
القيد غير صحيح من وجهين احدهما انه يستلزم صدق التعريف على كل صفتين
من الصفات الحقيقية الواجب تعالى لانفكاك كل منهما عن الآخر في التعقل بهذا المعنى
وان لم يمكن انفكاك شئ منهما عن الآخر بحسب الوجود وقد صرح نفسه في شرح
المواقف بان هاتين الصفتين لا توصفان بالمغايرة الثانية انه يستلزم ان لا يصدق
التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبة لا يمكن تعقلها بدون تعقل
الموصوف فلا انفكاك بينهما من الجانبين لافي الوجود ولا في التعقل مع انها غير
الموصوف كما نقل عن الآدمى الا ان يقال الصفات الفعلية لكونها اضافات ليست
بوجودية فلا تكون غير الموصوف وتخرج بقيد الوجود هذا ويترجى على هذا الجواب
مع هذا القيد انه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء فيلزم مغايرتهما وذلك
لانك عرفت ان المراد من الحيز هو الحيز الواحد بالشخص وليس الكل والجزء متحدين
في الحيز الواحد والا لم يكن الكل اعظم من الجزء فكل منهما منفك عن الآخر
في الحيز وجودا وتعقلا وان لم يكن بينهما ذلك الانفكاك في العدم لا بحسب تحقق
ذلك العدم ولا بحسب تعقله (قوله لا يستلزم عدم احدهما) اى عدم شئ منهما
لان اضافة الاحد للمبهم للعهد الذهني فيكون في حكم التكررة في سياق النفي فالمنعنى
على السلب الكلى لاعلى رفع الايجاب الكلى ولذا خرج الجزء والكل والصفة
والموصوف مع ان عدم الجزء والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج
معهما الصانع مع العالم واللوازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع واللازم
يستلزم عدم العالم والملزوم وان لم يخرج الجسمان القديمان بناء على ان عدم شئ
منهما لا يستلزم عدم الآخر لعدم العلاقة المشهور بها بينهما ونحن نقول بتحقيق اللازم

(قوله فلا يرد عليه الا النقص المذكور) لى لا يرد ذلك ايضا على ماقد سلف (قوله اندفع تلك النقوض)

(قوله ويشبه ان يكون مراد ٢٩٣ الشيخ من التعريف ذلك) وذلك بان يريد بصحة عدم احدها

مع وجود الآخر عدم
استلزام عدمه فلا
يرد على تعريف الشيخ
النقص بخروج الجسمين
القديمين ولا بدخول الجزء
والكل والصفة والموصوف
بل يرد عليه النقص
بخروج الصانع والعالم
 وخروج جميع اللوازم
والملزومات وهذا النقص
مشارك للوجود على تعريف
الشيخ والتعريف الذى
غير اليه تعريف الشيخ
فظهر انه لا وجه للتغير
(قوله اندفع تلك النقوض)
فان الاشارة الى العالم ليست
عين الاشارة الى الصانع
وكذا الاشارة الى الملزومات
ليست عين الاشارة الى
لوازمها لكن يبقى النقص
بدخول الكل والجزء
فى تعريف المتغيرين فان
الاشارة الى الكل ليست
عين الاشارة الى كل واحد
من اجزائه وبخروج عنه
الصفة والموصوف فان
الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الآخر
تقديرنا فاننا نعلم قطعا ان
المجردات وصفاتها لو صارتا
مشار اليهما كانتا متحدتين
فى الاشارة (قوله ولا بأس به)

بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون مراد
الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقص المذكور ولو قيل هما الشئان
الاذان لا يكون الاشارة مطابقة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقدير
اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه
والملزوم فيما بين اعيان الموجودات سوى ذات الواجب وصفاته الحقيقية محل نظر
عند الاشاعرة (قوله ويشبه ان يكون الى آخره) حيث قال يصح عدم احدها
الى آخره ولم يقل يصح وجود احدها بدون الآخر مع انه الظاهر لكن التعريف
المذكور ظاهر فى عدم استلزام الوجود للوجود لافى استلزام العدم للعدم (قوله
فلا يرد عليه الى آخره) اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام شئ منهما عدم الآخر
فلا يرد على الشيخ او على تعريفه الا النقص المذكور اى النقص بالصانع والعالم
واللازم والملزوم يعنى لا يرد عليه النقص بالجزء والكل والصفة والموصوف كما ورد
النقص بالكل على التعريف المختار باعتبار شئ التردد وفى هذا الحصر دلالة على
ان جميع الاعراض مع محالها مندرجة فى الصفة والموصوف (قوله لا يكون
الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا) اى اشارة محققة
كفى الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة (او تقديرنا) اى اشارة مفروضة
كفى الاشارة الى المجردات وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس فلا يمكن
الاشارة الحسية اليها لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون الاشارة
الى واحد منها عين الاشارة الى الآخر فيكون الجسمان وكذا المجردان او احدهما
جسم والآخر مجرد غيرين ولا يكون الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة
الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى صفته تبعا وبالعكس وكذا لا يكون الصفتان
لموصوف واحد غيرين لاجل ذلك واما العرض مع المحل فنسدرج فى الصفة
والموصوف كما عرفت (قوله ولكن يدخل فيه الكل والجزء) مع انهما ليسا
بغيرين فلا يكون مانعا وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء وفيه
بحث ظاهر لان الاشارة الى التثنية لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا على
سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطيا منطبقا على جزء منه والجواب
ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم
والكلام هنا مبنى على مذهب المتكلمين النافين للاتصال فلما انفصل اجزاء
الجسم فالاشارة الى كل جزء غير الاشارة الى جزء آخر وغير الاشارة الى الكل
حقيقة وان اتحدت الاشارتان فى عرف العامة فان حلت المينية على مايم المتعارفة
فلا يدخل الكل والجزء ايضا كالانحى (قوله ولا بأس به) اى بدخول الكل

اى لا بأس بدخول الكل والجزء فى تعريف المتغيرين لان الغرض ههنا من هذا التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم
لزوم كون صفات الله تعالى قدما ومغايرة له تعالى ولا يدخل فى هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغيرين اذ لا جزء للصانع

قلت لكن يخرج عن التعريف الصفات المحدثة معها ٢٩٤ من افراده فان الاشاعة قسموا الصفات

الى ثلاثة اقسام ماهو عين الذات كالوجود وماهي غيره كصفات الممكن وماهي ليست غيره ولا عينه كصفات الباري (قوله وما نقل من ان القول الخ) دفع لما يتوهم انه كيف يصح نفي البأس والقول بالمغايرة بين الكل والجزء مخصوص ببعض الجهة من المعتزلة وهذا النقل دفع في البصرة لابي المين النسفي وهو بظاهره كاتري ويمكن توجيه كلامه بان المراد منه ان الواحد مثلا بل اى جزء كان ليس مغايرا للعشرة وما هو كل له في صدق الحكم وتناول الكلمة بان يصدق العشرة مثلا على آحادها بدون

الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بمجموعين الحارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهائسه لا يصح التحويل عليه وكيف والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازي

والجزء لان هذا المقام يجوز فيه التعريف بالاعم من الكل والجزء لان الغرض من قول المصنف لاهو ولا غيره نفي تعدد القدماء المستقلة للمغايرة جوابا عما اورده المعتزلة على الاشاعة في اثبات الصفات القديمة ويكفي في بيان هذا الغرض تعريف الغيرين وتمييزها عن الموصوف والصفة ولا يتوقف على تمييزها عن الكل والجزء ايضا اذ ليس الصفة جزءا للموصوف فلا دخل لتمييزها عنهما في هذا البيان فقد عرفت ما في كلامه من التسامح واقول لم يرتض شيئا من التعريفين واخترع من عند نفسه تعريفين آخرين ورجح الاخير ودفع ما يرد عليه من صدق على الكل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع ما يرد على تعريف الاشعري ماحمله على ظاهره اذ نقول الظاهر من تعريفه ان امكان انفكاك من احد الجانبين بمعنى سلب اللزوم كاف في المغايرة بينهما سواء امكن انفكاك كل منهما عن الآخر او احدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان والصانع مع العالم والموصوف مع صفة المفارقة وكذا العرض مع محله ولا يدخل الموصوف مع صفة اللازمة ولا محذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولا بأس به كما قال فليت شعري لم عدل عنه (قوله وما نقل من ان القول الى آخره) جواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل فيه الجزء والكل فان المراد منه فينتقض منع عند الاشاعة وان لم ينتقض عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء للكل فتوجه عليه انه ينتقض عند جمهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب عنه بان ما قيل نقل مختل لا يصح الاعتماد عليه بل المعتزلة باجمعهم قائلون بمغايرة الجزء والكل بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعة نقيض هو هو فيكون الصفة والجزء غير الموصوف والكل لعدم صحة الحمل بينهما واذا كان الصفة والموصوف غيرين عندهم كالجزء والكل فينتقض التعريف عندهم جمعا وان لم ينتقض منعنا فاقبل الغرض من نقل هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله ولا بأس به مع جوابه حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء للكل مخصوص الى آخره ليس بشيء لان ذلك القول صحيح وان انتقض التعريف على مذهب المعتزلة ايضا كما عرفت (قوله قال الامام الى آخره) شروع في الجواب عما اوردوا على الاشاعة في قولهم لاهو ولا غيره بانه رفع للنقيضين لان غير الشيء نقيض هو هو واجاب عنه الامام بانه ليس مراد الاشاعة

حتى يلزم كونه قديما يلزم منه تعدد القدماء (قوله فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل) يعنى انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما من الآخر كانوا يشنعون على الشيخ لقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الآخر واستلزام هذا القول منهم وقوعهم في معرض الشناعة مع انه

لا باعث لهم على هذا القول اذ لا جزء لواجب عندهم ايضا كسائر المتكلمين حتى يلزم من مغايرته له تعدد القدماء (بقولهم)

الواحد منها اذ لا يتصور ذلك الا بان يصير الواحد غير نفسه فانه قد اعتبر من العشرة فلو صدقت بدون يكون غير نفسه
فهي في هذا الاعتبار ومن هذه الجهة وزانها الذات والصفة فعدم مغايرة الذات والصفات القدسية في الوجود
والحقيقة مثل عدم مغايرة الواحد ٢٩٥ للعشرة في صدق الحكم وتساول الحقيقة ويكون المقصود تصوير

سلب العينية والغيرية عن
الشيء وتقريبه الى الفهم
لاتشريك الواحد في المسئلة
والحكم فلعل جمع بن
حارث كان يقول بالمغايرة
بهذا المعنى (قوله ان هذا

الاصطلاح الخ) قال السيد
الشريف قدس سره وهذا
الاعتذار ليس بمرضى
لانهم ذكروا ذلك
في الاعتقادات المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته
فكيف يكون امراً لفظياً
مخضاً متعلقاً بمجرد
الاصطلاح مع ان بعضهم
قد تصدى للاستدلال عليه
والحق انه بحث معنوي
(قوله بان الغرض الخ)
هذا كلام حق لامرية
فيه والغرض انما يترتب
على نفي الغيرية بالمعنى الذي
قررناه فيما سبق غير مرة
وليس هذا الكلام
من الاشعري وغيره
من الخذاق محض اصطلاح
بل بيان معنى الغيرة وحقيقته
ومنع لزوم تعدد القدماء
على اثبات الصفات بناء عليه
(قوله وقال صاحب المواقف

ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما خص العرف لفظ
الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفي لزوم تعدد
القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية
وقال صاحب المواقف بانها لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر
المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر

بقولهم ولا غيره نفي الغير بمعنى نقيض هو هوليلزم ارتفاع النقيضين بل بمعنى آخر
اصطلاحوا عليه وهو اخص مطلقاً من المعنى اللغوي على ان يكون نقلاً للعام الى
الخاص كنفق الدابة من مطلق ما يدب على الارض الى ذات القوائم الاربع فالنزاع
بين الفريقين لفظي ورده شارح المقاصد بما حاصله انه لو كان الامر كما قال لكان
الحكم بعدم مغايرة الصفات للذات بديها مستغنيا عن الدليل مع ان من الاشاعرة
من استدل عليه بدليل فاسد ورده الشريف في شرح المواقف بانه غير مرضى
لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون
امراً لفظياً محضاً متعلقاً بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال
عليه والحق انه بحث معنوي وتبعه الشارح المحقق اقول ويدل على كونه بحثاً
معنوياً قطعاً استدلالهم السابق لانه صريح في ان الاشاعرة قصدهوا به اثبات معنى
الغير في الشرع والعرف واللغة لاثبات معنى اصطلاحوا عليه وهو ظهر (قوله
وهو نفي لزوم تعدد القدماء) اي المغايرة والافتقار للقدماء لازم لاثبات الصفات
الحقيقية البتة وقد عرفت ان التعدد اعم من التباين وايضاً المترتب على البحث
المعنوي نفي تباين القدماء لانني تعددها (قوله لا يترتب على ذلك) اقول لو قال
الاشاعرة في جواب المعتزلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فاللزام
ممنوع اذ لا استقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقاً ولو غير مستقلة فاللزام
مسلم وبطلان اللازم ممنوع فان النصارى انما كفروا لاثباتهم قدماء مستقلة
لا لاثباتهم قدماء متعددة لكني لهم من غير تعرض بان الصفات يطلق عليها
غير الذات اولافني الجواب على نفي الاستقلال لاعلى نفي الغيرية الا ان يقال الغيرية
لازمة للاستقلال عند الاشاعرة ونفي اللازم يستلزم نفي المنزوم فيترتب عليه هذا
الغرض وان لم يتوقف عليه (قوله وقال صاحب المواقف الى آخره) هذا
جواب آخر بدل جواب الامام ومبنى على ان الغير بمعنى نقيض هو هو (قوله
وانت تعلم انه انما يصح في المشتقات الى آخره) هذا مما اورده شارح المقاصد

الخ) عبارة المصنف في المواقف واعلم ان قولهم لاهو ولا غيره مما استبعده الجمهور فان اثبات الواسطة بين النفي والاثبات
ومنهم من اعتذر بانه نزاع لفظي وانه لا يمتنع التسمية والحق ان مرادهم انه لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود

(قوله لا يترتب على ذلك) فان القول بزيادة الصفات وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات
مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة في هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية

والهوية كما يجب ان يكون في الحمل ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني لم يصحوا بكون التفسير في الذهن والاتحاد في الخارج نعم المعقول هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر. وهذا كلام لا غبار عليه انتهى كلامه وانت اذا تذكرت ما حققناه علمت انه لا يرد عليه ما اورده السيد الشريف والتفتازاني وغيرها فان مدار اعتراضهم عليه ومبناه هو الذي نخلوه من امكان الصفات وزيادتها على الذات تعالى الله عما يصفون ولم يذهب احد الى الزيادة والامكان الى ان ظهر فخر الدين الرازي واشتهر بالعلم فحدث هذه الداهية وامان قبله فكانوا مطبقين على نفي الامكان والزيادة المتقدمون منهم وان لم يصحوا بالوجوب لعدم هذه الاصطلاح فيما بينهم حيث لم يطلقوه على الذات ايضا الا انهم نصوا عن آخرهم ان صفات الله تعالى قديمة وانها ليست عين الذات ولا غيرها وكانوا لا يريدون من القديم الامعنى الواجب ولذلك قال بعضهم ان القدم والوجوب مترادفان وكذلك جماعة ممن تأخر زمانا من الرازي كانوا على هذه الطريقة قد حفظهم الله سبحانه عن البدعة والوقوع في هذه الورطة كالبيضاوي وحافظ الدين النسفي وغيرها من اصحاب البصيرة فلنورد في هذا المقام بعض عباراتهم ليكون ذلك طريقا مؤديا الى ما طويينا عن ايراده قال الامام ابو بكر الكلابادي في كتاب التعرف قال محمد بن موسى الواسطي رحمه الله كان ذاته غير معمول فكذلك صفاته غير معلولة واطهار الصمدية الياس عن المطالعة على شيء من حقائق الصفات واطائف الذات وقال الامام الغزالي في كتاب ٣٩٦ الاربعين في اصول الدين لا يزال

في نعوت جلاله منزها عن الزوال وفي صفاته مستغنيا عن زيادة الاستكمال وقال في موضع آخر لا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الادميين فان صفات الادميين زائدة على

والمواقف وتبهما الشارح ويمكن دفعه بان مراد المصنف توجيه قول الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى ليست عين الذات ولا غيرها بحمل الصفات في كلامهم على الصفات المشتقة وهو لا ينافي كون الكلام في مبادئ المشتقات لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما يحمل المشتقات منها على ذات الواجب ولا شيء مما يغير الذات بالاستقلال مما يحمل المشتق منه على الذات ينتج من الشكل الثاني ان الصفات ليست بما يغير الذات بالاستقلال فلا محذور في اثباتها فيندفع

ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم آيتهم بتلك الصفات وتعين حدودهم ورسومهم بها وصفات الباري (على) تعالى لا تحمد ذاته ولا ترسم فليست اذن اشياء زائدة على العلم الذي هو حقيقة هويته تعالى ومن اراد ان يعد صفات الباري تعالى فقد اخطأ فالواجب على العاقل ان يتأمل ويعلم ان صفات الباري تعالى لا تعدد ولا تنفصل بعضها عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات هذا كلامه وقد نقله العارف الجليل رحمه الله عنه في كتابه الدرر الفاخرة وغيره وقال الامام بدر الدين الصابوني رحمه الله ان العلم عنا موجود وعرض وعلم محدث وجازز الوجود ويتجدد في كل زمان فلما ثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه وقال الشيخ ابو الشكور محمد بن عبد الله السالمى رحمه الله في التمهيد صفات الله تعالى واحدة في الحقيقة لا تدخل تحت العدد فاما تأثير واسماء معدودة من انكر صفة من صفات الله تعالى يصير كافرا فهي معدودة بالاسم والتأثير والايان بالكل واجب وصفاته كلها واحدة في الحقيقة حتى انه لو قال ان قدرة الله تعالى وحياته شيان او غيران او اثبتان يصير كافرا فنقول ان الحيوية صفة الله تعالى والقدرة صفة الله تعالى والقدرة ليست هي الحيوية ولا هي غير الحيوية وكذلك في سائر الصفات كل صفة مع صفة اخرى فنقول لاهي هي ولا هي غيرها كما في الصفة والذات لاصفاته ليست من المعدودات فنقول ان الله تعالى يوجد بصفاته وهذا هو المذهب عند اهل السنة والجماعة انتهى كلامه وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله اثبات اليد والوجه حق عندنا لكنه معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف بالكيف وانما ضلت المعتزلة فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات

== على وجه المعقول فصاروا معطلة وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله واهل السنة والجماعة اثبتوا ماهو
الاصل المعلوم بنص الآيات القطعية والدلالات البقينية وتوقفوا فيها هو المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا الاشتغال بطلب
ذلك كما وصف الله به الراسخين في العلم فقال يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الاباب وقال
القاضي عياض بن موسى اليحصبي رحمه الله صفاته تعالى واجبة وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله وجود
كل شيء في الخارج عينه وليس بشيء زائد سواء كان واجبا وهو الله تعالى وصفاته الذاتية او ممكنا وهو الخلق انتهى
ونقله الشيخ عبد الوهاب الشعراني في كتاب اليواقيت عنه وهؤلاء الائمة من العلماء الاجلة وقد سبق زمان كل
منهم على زمان هذا الذي احدث امكان الصفات ومغايرتها وزيادتها على الذات واتباعه كما انهم سبقوا عليه في العلم
والمعرفة وجودة الفهم واصالة الرأي والبصيرة وقال الشيخ العارف المحقق محي الدين بن العربي رحمه الله في الفتوحات
المكية من يقول انها غير الذات وقع في قياس الحق تعالى على الخلق في زيادة الصفة على الذات فازاد هذا على الذين
قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الا بحسن العبارة فقط فانه جعل كمال الذات لا يكون الا بغير فعمود بالله ان نكون
من الجاهلين انتهى وقال العارف الجليل رحمه الله قال الشيخ قدس سره قوم ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبياء
يشهد بخلافه وقوم اثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر محض وشرك بحت وقال بعضهم
قال قدس سره من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات
حق المغايرة فهو شئى كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما يكملها الصفات واما ذات الله سبحانه
فهى كاملة لا يحتاج في شيء الى شيء او كل ما يحتاج في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى فذاته
كافية للكل في الكل فهى بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهى
واحدة ليس فيها اتينية بوجه من الوجود هذا كلامه وقال القاضي ناصر الدين البيضاوى رحمه الله في تفسير قوله
تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة الا كخلقها وبعثها اذ لا يشغله شأن لانه يكنى لوجود الكل تعلق
ارادته الواجبة مع قدرته الذاتية وقال في سورة المؤمن هو الحى المنفرد بالحياة الذاتية لاله الا هو اذ لا موجود
يساويه او يدانيه في ذاته وصفاته وفي سورة الاحقاف والمعنى ان قدرته واجبة لاتنقص ولا تنقطع بالايجاد ابد الا بآباد
وفي سورة لقمان ذلك اشارة الى الذى ذكر من سعة العلم وشمول القدرة وعجائب الصنع واخصاص البارى
تعالى بها بان الله هو الحى بسبب انه الثابت في ذاته الواجب من جميع جهاته والى الثابت الهية وان ما يدعون من دونه
الباطل المردوم في حد ذاته لا يوجد ولا ينصف الا بجملة الباطل الهية وقال الشيخ حافظ الدين النسي رحمه الله
في المدارك في تفسير قوله تعالى هم فيها خالدون الخلد البقاء الدائم وهو تعالى باق لذاته وبقاؤه واجب الوجود
وبقاء الخلق به وهو جائز الوجود وقال في سورة البقرة الولد بعض من الوالد فيستدعى ان يكون مركبا وكل
مركب ممكن وكل ممكن يحتاج الى الغير فيكون حادثا فاستحال القديم ان يكون له وله ما فى السموات وما فى الارض
ملكا ولا تجتمع النبوة معه وقال في كتاب عمدة العقائد ويجوز ان يكون لله تعالى صفات واسماء لانها فصولا
خلافها للمعتزلة ولا يقال صفاته تعالى تحمل ذاته وذاته تحمل صفاته او صفاته معه او فيه او مجاورة له ويقال صفاته قائمة
بذاته وصفاته لاهو ولا غيره وكذلك كل صفة مع اخرى ولا غيرها وقال فيها ايضا وما يستحيل بقاؤه لا يكون
قديما لان القديم واجب الوجود لذاته فيستحيل العدم وقال ايضا علمنا محدث جائز الوجود وعلم الله تعالى ازلى
واجب الوجود فلا يتماثلان ونقل ذلك عنه الشيخ محمد بن محمود الحافظ البخارى في كتاب فصل الخطاب
وفي الفتاوى صفات الله لا تدخل تحت العدد فلو قال الحياة والقدرة شيان او عددان او اثنان او غير ان يصير
كافرا وانما تعددها باعتبار الاسماء والتأثير وقالوا كل ماهو من صفات الممكن وهو مسلوب من جناب القدس وليس

كشله شيء لافي الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وعدوا من المسائل التي خالف الاشعرية فيها الحنفية قولهم ان كل صفة ذاتية او فعلية او واجب الوجود ليست بممكنة وان العلل والاسباب مثل القوى والطبايع مآثرة حقيقة مما يسدر فيها من الآثار والارواح ليست بحسب ولا جسمانية بل هي امور مجردة عن المادة وان اعادة المعدوم متمتع وان افعاله تعالى معللة بالحكم والمصالح وان كل حاسة لا يدرك بها ما يدرك بالآخرى وان موسى عليه السلام لم يسمع الكلام القديم وانما سمع ما يدل عليه من النظم الكريم (قوله لا في مبادئها الخ) بل يصح فيها فان الذات المقدس مع محوضة وحدته وصرافة وجوده يكون منشأ لاتزاع المشتقات من هذه الصفات ومصادقا لحملها ومطابقا للحكم بها وهذا معنى كون تلك المبادئ ليست غير الذات ولما تكن الفاظا مترادفة لم تكن عين الذات والزيادة الموجبة للغيرية مستحيلة قطعا لاستلزامها النقص بالذات والاستكمال بالامور العرضية الضعيفة القوام الرقيقة الوجود وتعدد القدماء وتكثر الواجبات او حدوث الصفات وشبهة عدم الصحة في المبادئ انما تولدت من اعتبارها متعددة متغيرة زائدة على الذات وانما هو ظن ظنوه وخيال باطل توهموه ثم سحبه في المشتقات مع عدم صحته في المبادئ انما بالعرض وفي المرتبة ﴿ ٢٩٨ ﴾ المتأخرة والقول الثاني وهذا يغير

لا في مبادئها والكلام انما هو فيها فان الاشعرى يثبتها والمعتزلة ينفيونها ويرغمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعرى يحجب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لاهو ولا غير واستدل المعتبرة بانه لو كانت للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصاري كفرت بانساب ثلاثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصاري لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان

ابراد المعتزلة بهذا الطريق ايضا (قوله واستدل المعتزلة الخ) عطف على قوله واستدل القائلون الخ اي استدلت المعتزلة على ان ليس له تعالى صفات حقيقية زائدة بل هي عين الذات (قوله والجواب ان تكفير النصاري لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا) اي لاجل انهم اثبتوا تلك القدماء (جوزوا انتقال بعضها) وهو صفة العلم (الى بعض الابدان) هو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الآخر

مذهب الفلاسفة من حيث انه على مذهبهم لا يمكن اطلاق هذه الاسماء الا من جهة ان الذات نائب مناب تلك الصفات في ترتب الآثار وجميع الكمالات ويحمل عليه على طريق المجاز دون الحقيقة ولا يتصور اتزاع مفهومات متفاوتة متخالفة ولكنهما على قدم سواء في تقدس الباري تعالى وتعظيمه على الغاية ونزاهته عن صفات

الخوفاين ولهذا لم يستبعده المهره ولا استبعده حذاق المحققين (قوله واستدل المعتزلة الخ) المراد (وهو)

قدماءهم الذين يقولون بان الصفات امور اعتبارية او حالات متوسطة فان هذا دليلهم فلا يلزم تعدد القدماء لان القديم هو الموجود الغير المسبوق بالعدم والصفات غير موجودة عندهم لاسلبيها عنه تعالى لانها ليست بنمفية بالكلية وبطلانه يظهر بطلان مبناه فان كونها مع ترتب هذه الآثار عليها اعتبارية او حالا وواسطة بين المتزلتين ضروري البطلان ولذا عدل عنه المتأخرون منهم الى العينية (قوله والجواب الخ) فيه نظرا ما اولا فلان ظاهر كلام النصاري ان القدماء الثلاثة التي

(قوله ويرغمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء) وظاهر ان هذا اللزوم انما يتأتى على تقدير القول بقدوم المبادئ فان المشتقات لاتحادها مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة (قوله والاشعرى يحجب عن ذلك) اي عن لزوم تعدد القدماء بنفي التعدد اي يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متغيرة للموصوف وليس كذلك (قوله لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها) قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له اقسام ثلاثة هي الوجود والحياة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقيوم الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى بدن عيسى عليه السلام وظهر ان المتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة لصفة قائمة بغيرها

يثبتونها صفات العلم والوجود والحياة وعبروا عن العلم بالكلمة وعن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وليست ذات وانما يدعى عليهم ذلك من ثبت الصفات الزائدة المتغايرة المتعددة من متأخرى الاشاعرة وتيسر فيه تجويزهم الانتقال لها طالبا للفرق بين المذهبيين ونحاشيا عن لزوم ما يلزم عليهم من الكفر ولو ثبت ان مرادهم من الانتقال حقيقة فليس يستبعد تجويزهم ذلك مع اعتقاد انها صفات وانتقال العرض وان كان ضرورى الاستحالة فقد ذهب اليه بعض العقلاء من قدماء المتفلسفين منهم لحدوث المثل في المجاور من ذى الرائحة او غيرها من الكيفيات المحسوسة انه انتقال واستحالة ذلك ٢٩٩ لم يتبع في الظهور الى حد استحالة ما يعتقد النصارى في عامة

وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس في ذلك

وهو صفة الحياة (الى بعض آخر) من الابدان وهو بدن مرهم وهو استدلال انى لاثباتهم قال العلامة الفسازانى في شرح العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقاييم الثلاثة التى هى الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فحوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة وههنا بحث من وجوه. اما اول فلان حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية منهم باتحاد اقنوم العلم بمجسد المسيح بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بللور * واما ثانيا فلوسلم فلا كفر في اثبات القدماء المتغايرة بالذات ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة في اثبات العقول المجردة القديمة * واما ثالثا فلوسلم ذلك ايضا بحيث لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لالتزامه والكفر هو التزامه لازومه وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبيل التزام الكفر محل نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة من محل الى محل آخر ومن موصوف الى موصوف آخر وذلك الانتقال ليس بديهى الاستحالة كيف وقد احتاجوا في بيان الاستحالة الى دليل كما قيل فالوجه في الجواب ان يقال تكفير النصارى ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم آلهة ثلثة هم الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومرهم سواء كان ذلك بطريق الحلول او الاتحاد بطريق الامتزاج كالتحجر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق الانقلاب لحما ودما او بطريق آخر مما يزعمون كما دل عليه قوله تعالى ﴿وما من اله الا الله واحد﴾ بعد قوله ﴿لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة﴾ وقوله تعالى خطابا لعيسى عليه الصلوة والسلام ﴿ما انت قلت للناس

احكام دياناتهم فكيف يستبعد منهم تجويز انتقال الصفات ثم تجويز انتقال العرض او ما في حكمه في عدم القيام بالذات سواء كان في نفسه صوابا او خطأ ليس بكفر فعلم ان كونهم ليس الا في قولهم بالقدماء سواء كانت ذوات او معاني و صفات ولذلك كان المتقدمون من اصحابنا راح مطبقين على نفي لزوم القدماء بناء على انها ليست بمتعددة ولا متغايرة وهو صريح الحق ومحض الصواب واما ثانيا فامى دليل فارق يحكم بامتناع تعدد الذوات القديمة دون الذات والصفات فاثبت قيل ان الدليل لزوم التامع واستلزامه الحال بمنع ذلك في اثباته النصارى

ودليلهم هذا على الوجه الذى قرر رده انما ينتهض في القدماء المتصفة بالعلم التام والقدرة الكاملة على الافعال والايجاد والخلق بالاستقلال دون مطلق القدماء وهم يقولون بتكفير من زعم قدم العقول والنفوس والافلاك والزمان والعنصريات وان لم تنصف بهذه الصفات وبالجملة القناعة بهذا الفرق الركيك بين مذهب النصارى الذين هم اضل الفرق وابعدهم عن الحق وبين مذهب اهل السنة والجماعة في اصلهم ومن اعظم اصول الدين في غاية الفضاحة ونهاية القباحة لا تصدر الا من ذى وقاحة وسفاهة مع سنهاى حماقة وبلاهة ولا يرضى بها في دينه ذو حسكة في عقله وخصافة وانما يحدث هذا الجواب الفض والجهل العصى ابن الخطيب الرازى وتلاه عامة من جاء بعدهم مخالفة للسلف الصالحين والمحمد لله وحده

(قوله ليست من الاصول الخ) ان كان المراد اثباتها على النهج الذي ذهب اليه السلف الصالحون والعلماء الصادقون وفيها على النحو الذي ذهب اليه الحكماء ومن يخذو حذوهم فهو كلام لاشبهة في صحة واستقامته وقد عرفت ذلك وان كان اثباتها زائدة على الذات مغايرة لها ومتغايرة في انفسها فهو جعل كالات الواجب عرضية ضعيفة مستفادة من الحقائق الامكانية وجعلها مغايرة للذات حق المغايرة فاي باس اعظم من هذا واغرق في الضلالة واعمق في الجهالة ولذا قال بعض العرفاء ان القائلين بالزيادة لم يزيدوا على الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الابحس العبارة لا يقال حق المغايرة انما هو بجواز الانفكاك من الجانبين بين المتسايرين في حين او عدم كما يقول به الكرامية والحنابلة ومن يخذو حذوهم دن الاشاعة لانا نقول قد عرفت ان حقيقة المغايرة ليست الا التعور والاثنية وهو الانفكاك بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود واما الزائد على ذلك القدر فهو امر خارج عن معنى الغير ليس فيه بوجه من الوجوه واعتبار الانفكاك من الجانبين بان يكون في حين او عدم محض تمحل تمحلوه لما لم يزلهم القبول بغيرية الصفات القدسية على خلاف فرع سمعهم من اقوال السلف هذا وما قيل ظواهر النصوص تدل ٣٠٠ على زيادتها على الذات وقيامها بها قيام سائر

من شيء واعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فاما بآ منه ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري

اتخذوني وامى الهين من دون الله الآية (قوله واعلم ان مسألة زيادة الصفات الى آخرة) ولا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات ليكون كفرا لان حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لان نفي مطابق الصفات ولو كانت

الصفات والواجب حملها على ظواهرها بالمصرف عنها دليل قطعي فان فتح باب التأويل يذهب الاعتماد عليها ويستلزم ابطال الشرائع والاحكام المستندة اليها فليس بشيء

لان ظواهر الآيات والنصوص انما تدل على اتصافها وصدقها عليه بتحقيق مصداق الحمل (اعتبارية) ومطابق الحكم ومنشأ الاتزاع فيه لاعلى كونها زائدة مغايرة متغايرة والحكم بكونها زائدة عليها اولاهى عنها وغيرها هو البرهان والمنتج في ذلك البيان والزيادة ولا يثبتها من اثبت الا بقباس الغائب على الشاهد وتشريك الممكن للاله الواحد في كونه عالما قادرا بصفات مغايرة زائدة على الذات حيث قال كما دلت الآيات على كونه عالما قادرا مريدا دلت على العلم والقدرة والارادة ووجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا وهذا القياس مع تناهى وهنه وتضاعف ركا كنهه منتقض بما ذهبوا الى عينيه ونقل الزيادة عنه من الصفات كالوجود والوجوب وغير ذلك وقياس الغائب على الشاهد في باب العقائد قبيح من حيث العقل والحكمة وحرام من جهة الشريعة الالهية وهو المراد في قوله عليه السلام اول من قاس كان ابليس (قوله وقد سمعت بعض الاصفياء الخ) يذني ان يكون مراده الزيادة في الذهن وطرف الملاحظة فيستقيم نفي الناس عن الطرفين ويكون انحصار طريق الادراك على الكشف موجها واما اذا اراد الزيادة في الخارج وتعددها فلا صحة لهذا القول اصلا وفي بعض النسخ لا يدرك بالكشف يعنى لادليل من جهة النقل ولا من جهة العقل يفيد ما هو الحق في الواقع من احد الامرين على القطع واما الكشف فقد ذهب الى هذا جماعة الى ذلك جماعة اخرى فهو ايضا لا يفيدونك ومن ادعى احد الامرين واسنده الى

(قوله واعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين) وذلك لانه لا يلزم من القول بزيادتها وقدمها والقول بقدم العالم ولا القول بعدم زيادتها مخالفة للنصوص القاطعة الدالة على كونه تعالى عالما قادرا مثلا على ما ظهر سابقا

ولا يرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة

اعتبارية هي عين الذات بالمعنى السابق فما قاله المصنف في المواقف من ان المعتزلة
كفرت في ستة امور منها نفي الصفات فقيه نظر ظاهر لا يخفى
الا ان يحمل على التهديد والتنفير
عن مذهبهم

نعم الجزء الاول الى بحث العلم وبليه الجزء الثاني مبتدأ
فيه من ذلك البحث ونختم بالخير اهدنا الله تعالى



الكشف فالتأثير آت من مكان
غالبا على اعتقاده بحسب
النظر الفكري (قوله
ولا يرى بأساً الخ) هذا
اذا كان النفي والاثبات
على الوجه الذي قررناه
واما اذا كان المراد من
النفي نفيها بالكلية ومن
الاثبات اثباتها مقابلة
ومتقابلة فهو بأس
اي بأس